Delio Cantimori

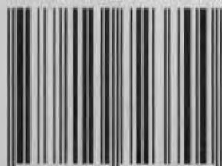
LOS HISTORIADORES Y LA HISTORIA

ediciones península
historia/ciencia/sociedad
196



Delio Cantimori nació en Ravenna en 1904. Estudió en la Universidad y en la Escuela Superior de Pisa. A partir de 1929 se compromete en una exigente investigación por los archivos y bibliotecas europeos tras las huellas de los reformadores y herejes italianos del Quinientos. Este será el núcleo de su importante actividad de estudioso. Profesor en la universidad de Pisa y en la de Florencia, nos ha dejado una vasta obra de investigación. Entre sus libros destacan: Eretici italiani del Cinquecento **(1939),** Riformatori e utopisti **(1943),** Studi di Storia **(1959). Murió en 1966.**

La actividad intelectual de Delio Cantimori resulta extremadamente amplia y compleja. A través de su ingente tarea de archivo se percibe una rigurosa reflexión sobre el método, características, límites y significado del trabajo historiográfico. Por otra parte, fue un intelectual consciente de la crisis del positivismo historicista y de la necesidad de replantear en cada ocasión específica el instrumento analítico y las reglas del discurso histórico. Este volumen presenta un doble interés: reúne una colección ejemplar de retratos de algunos de los grandes historiadores contemporáneos, contrapunto reflexivo de la actividad teórica de Cantimori. Por otro lado se esclarecen algunos problemas historiográficos, del humanismo al barroco, que se han singularizado por su carácter conflictivo e historiográficamente ambiguo. Una panorámica imprescindible, en definitiva, de la densa actividad intelectual del gran historiador italiano.



LOS HISTORIADORES Y LA HISTORIA

historia, ciencia, sociedad, 196

Delio Cantimori

LOS HISTORIADORES Y LA HISTORIA

Traducción de Antonio-Prometeo Moya

Prólogo de Franco Cardini

ediciones península®

Título original italiano: *Storici e storia.*

Cubierta de Jordi Fornas.

Primera edición: diciembre de 1985.

Impreso en Nova-Gràfik, Puigcerdà 127, 08014-Barcelona.
Depósito Legal: B. 39.904-1985.
ISBN: 84-297-2370-6.

Prólogo a la presente edición

«El mayor bien que se obtiene del estudio de la historia es el aguzamiento del espíritu crítico: no el que se agota en las polémicas inmediatas y en la elección de un adversario a quien vapulear, sino el que sabe distinguir la realidad de las cosas y en primer lugar también las propias limitaciones, y sabe cuánta fuerza hay en la conciencia de este hecho...» Son palabras de un ensayo aparecido en *Itinerari*, en 1958, y dedicado a uno de los muchos problemas históricos en que Delio Cantimori supo ser un maestro en el sentido pleno y más profundo de la palabra: la historia general. En aquellos años, el ya maduro historiador de los herejes del siglo XVI, de los jacobinos italianos y de muchos otros aspectos y problemas fundamentales de la moderna historia europea, elaboraba una vez más —como de vez en cuando acostumbraba a hacer— una especie de balance de su larga actividad no sólo de estudioso, sino también de hombre y ciudadano. Había puesto punto final hacía poco —desde 1956— a un capítulo importante de su vida, la austera y devota militancia en el Partido Comunista Italiano, y había vuelto con una intensidad acaso no carente de dolor a sus dilectos estudios sobre la vida religiosa italiana del Renacimiento, sobre las relaciones entre la Ilustración y el jacobinismo, y sobre el significado de la obra de Jacob Burckhardt, uno de los autores más «suyos» de los muchos que habían sido objeto de sus estudios a lo largo de más de treinta años de actividad intensa e ininterrumpida.

El pasaje cantimoriano que acabamos de citar tiene —como muchos otros pasajes suyos, sobre todo de su período de madurez— el sabor de un examen y de una toma de conciencia. Desde hacía tiempo —podría decirse que desde más de veinte años atrás, desde mediados de los años treinta— andaba meditando sobre la relación entre conciencia crítica y opciones morales y políticas en quien ejerce el «oficio de historiador»; sobre las responsabilidades vinculadas a esta relación; sobre la necesidad de que el historiador sea también ciudadano comprometido y consciente, y sin embargo sepa siempre diferenciar bien y estar muy al tanto de los diversos niveles de su compromiso científico y profesional, para enriquecerlos y hacerlos coherentes con los de sus convicciones ideológicas y políticas, aunque sin permitir nunca que éstos invadan y contaminen aquéllos. Lo que Delio Cantimori había sostenido siempre era una coherencia íntima que, sin embargo, se mantuviese fiel al respeto por la historia, que había que tratar siempre como un fin y nunca como un medio.

Distinción de la realidad de las cosas por un lado, conciencia crítica de los límites del historiador por el otro. Era una lección de severidad y humildad sumisa, aunque rigurosa al mismo tiempo, que Delio Cantimori confiaba a la meditación de sus alumnos y colegas, muchos de los cuales, precisamente en aquellos años, le dirigieron críticas no siempre justas ni generosas. Lo que a alguno le había podido parecer indecisión, incluso oportunismo, en sus opciones, para él por el contrario había sido conquista laboriosa y difícil. Sus autores y temas de investigación predilectos no pertenecían por casualidad y con frecuencia, en el fondo, a los «perdedores»: hombres, movimientos, teorías que de un modo u otro habían hecho una elección «equivocada», que se habían sentido obligados a oponerse al «sentido» y a la «corriente» de la historia, que habían dado voz a inquietas instancias minoritarias. Un hilo sutil une, en este sentido, a los herejes italianos del siglo XVI, a los utopistas de fines del siglo XVIII, a los campesinos levantiscos de la Alemania de la primera Reforma, a las clases trabajadoras de los siglos XIX y XX en busca de redención, y quizá también a los inquietos marginados y proscritos que entre la primera posguerra alemana y el ascenso del nacionalsocialismo dio voz, al parecer, a confusas esperanzas de un «socialismo nacional», nutridas de brotes irracionalistas y paradójicas (aunque en el fondo no demasiado) simpatías por el bolchevismo.

La circunstancia histórica no forja ciertamente a los hombres, aunque puede ayudar a comprenderlos. Y en particular débese, en parte al menos, a las circunstancias históricas el que Delio Cantimori pudiese —lo que le costó, en términos existenciales además de científicos, realmente muy caro— confrontar su deseo de comprender los ritmos y movimientos profundos de la historia con un período, aquel en cuyo seno se desarrolló su vida, de los más interesantes, sí, pero también de los más difíciles y dolorosos de las recientes vicisitudes europeas. Los errores que admitió (y sobre los que volvió con valentía, para desembarazarse de ellos, pero también y sobre todo para comprender su sentido) y las opciones que hizo se deben, asimismo, a la intensidad de aquellos años y a la seriedad con que los vivió.

Nacido en Russi, en la provincia de Ravena, en 1904, Cantimori respiró hondo el aire de su región de origen, la Romaña: una zona dura y abundante, rica en fermentos políticos, en que la lucha política y en su caso extremo la guerra civil eran algo casi doméstico y que se respiraba en todas las ciudades y colinas. Sometida desde la Edad Media al poder temporal de la Iglesia, y siempre reacia al mismo hasta la unidad italiana de 1860, la Romaña —tierra de antiguas autonomías ciudadanas, de prósperos agricultores aunque también de gran pobreza campesina, de contrabandistas y bandoleros— vivía con un marcado anticlericalismo, con el republicanismo mazziniano, con el anarquismo bakuninista, con una especie de pasión popular y progresista animada por la optimista

confianza positivista en las ciencias, que serían las liberadoras del hombre (y en particular del proletariado), y que se difundía por las plazas, por los cafés, por los teatros —es conocida la pasión romañesca por la ópera lírica—, y se plasmaba en las iniciativas culturales y recreativas organizadas para el pueblo por las Cámaras de Trabajo. La Romaña era la tierra de Giovanni Pascoli, de Felice Cavallotti, de Pietro Nenni, del joven y ardoroso predicador del socialismo y del ateísmo que se llamaba Benito Mussolini. Ferozmente republicano y mazziniano era el padre de Delio, que precisamente había dedicado al idealismo de Mazzini un volumen quizá significativo de manera profunda y decidida en la orientación de las ideas y gustos del futuro gran historiador.

En 1924, con veinte años, Cantimori superaba las pruebas de admisión de la Escuela Normal Superior de Pisa, crisol privilegiado —entonces como ahora— de los estudios; y como alumno de la Normal y también de la Universidad de Pisa permaneció en la ciudad toscana durante cinco largos e intensos años, los años de su formación científica. Sus intereses eran por entonces la historia de la cultura y de la filosofía; y entre los muchos ilustres profesores a cuyas clases pudo asistir en aquellos años, el más próximo a él fue precisamente el historiador de la filosofía Giuseppe Saitta, que le infundió un profundo interés por los estudios humanístico-renacentistas. El objetivo de Saitta era reivindicar para el humanismo italiano —más allá de su importancia en el plano filológico-literario o artístico— una dignidad filosófica sobre la base de un pensamiento inmanentista y laico, tendente a la historia y enemigo de cualquier ontología y universalismo de procedencia medieval. Giuseppe Saitta se remitía, en parte, al hegelismo según lo había interpretado por aquellos años Giovanni Gentile, y como exponente de una especie de «izquierda gentileana» próxima al fascismo aunque marcadamente anticlerical y antineoescolástica dirigía el periódico boloñés «Vita nova». Su fundador había sido Leandro Arpinati, cabecilla de un fascismo de fuertes tintas republicanas y «revolucionarias» que muy pronto había sido marginado por el régimen; y desde las columnas de «Vita nova» se orquestaba una guerra interna contra las medidas moderadas, institucionales, filocatólicas del fascismo oficial.

Fue a este «fascismo» en realidad quizá muy próximo al espíritu original de los *Fasci di Combattimento*, aunque ya desmantelado y marginado, al que Delio Cantimori se acercó afiliándose al Partido en 1926, si bien alineándose en su seno en un grupúsculo de «heterodoxos». Mientras se doctoraba defendiendo ante Saitta una tesis sobre Ulrico de Hutten y ante Gentile una tesis de especialización sobre el concepto de Renacimiento, colaboró —entre 1927 y 1932— en «Vita nova», desde cuyas columnas dirigió una campaña tendente a afirmar la concepción de que el fascismo era realmente la «revolución italiana». Precisamente al «Fascismo,

revolución europea y no reacción»[1] dedicó un breve escrito aparecido en 1931 —el año de la crisis entre el régimen fascista y la Iglesia católica y que culminó con la persecución de Acción Católica— que, ampliándola a una perspectiva más dilatada que la sola italiana, sostenía la misma tesis. Sentido ético-social y valor misional de la nación como depositaria de libertad, derivados de Mazzini (¡las ideas de su padre, una vez más!); carácter «tendenciosamente republicano» del fascismo; misticismo laico de la fidelidad a la patria; características antiburguesas y anticapitalistas del fasciosindicalismo como expresión de una presunta superación del colectivismo y el capitalismo: tales son, en síntesis, los ingredientes de un «fascismo» que había sido fuerte en el comienzo, que se alimentaba de las mismas posiciones originarias de Benito Mussolini y cuyas líneas maestras —abandonadas y «traicionadas» por el régimen— conducirían a muchos ex simpatizantes al antifascismo y a la militancia en los movimientos de la izquierda, al igual que por otro lado resurgirían, de manera trágica, en el último fascismo, lóbrego y hasta siniestro, de la República Social, entre 1943 y 1945.

Más tarde, en el espléndido ensayo titulado *El oficio del historiador*,[2] publicado en 1961, decía Cantimori, precisamente a propósito del fascismo, que hablar críticamente de él de manera generalizadora, «como si el fascismo hubiese sido una especie de ballena que todo lo engullía y todo lo llevaba a la perdición, como Moby Dick», era absurdo: «Hay que distinguir su diversidad de tendencias, sus movimientos, corrientes subterráneas, personas, intereses económicos y financieros, etc., etc., así como sus ilusiones, fantasías, inconsciencias, etc.» Polémica dura y rigurosa bajo un ropaje coloquial y casi amable, como Cantimori gustaba hacer con frecuencia: y lección no tanto (aunque también esto podría encontrarse) de la necesidad de considerar una *histoire à part entière* del fascismo, y no sólo del fascismo, cuanto, más que nada, de la necesidad de concreción que debe acicatear la labor del historiador, amenazado siempre por los peligros de la generalización inherentes a la necesidad misma de sintetizar y contar, tan perjudicial con todo para la investigación.

Mientras tanto, la convergencia de sus intereses germanistas y los relativos a los movimientos heterodoxos del siglo XVI le conducía casi inevitablemente a la ciudad donde reposa Erasmo de Rotterdam, a Basilea; en 1931-1932 lo encontramos inscrito en la Facultad de Teología de la Universidad basilense y vemos que justamente en este período descubre uno de los elementos fundamentales que luego dirigirán en el plano interpretativo y conceptual

1. Cardini se refiere a D. CANTIMORI, *Fascismo, rivoluzione e non reazione europea*, «Vita nova», VII (1931), pp. 759-763. *(N. del t.)*
2. D. CANTIMORI, *Il mestiere dello storico*, «Itinerari», VIII (1961), pp. 9-15, 89-95, 133-139, 205-213, 258-262, 290-297. *(N. del t.)*

su labor investigadora durante toda su vida: a saber, que a los movimientos heréticos del siglo XVI (y en especial a los herejes italianos alejados con frecuencia de la Iglesia católica, así como de las diversas confesiones reformadas) se les debe las posiciones que prepararon el camino al concepto moderno de libertad civil y tolerancia religiosa. Libertad y tolerancia, plano civil (y social) y plano religioso, pues, que no se pueden enfocar nunca independientemente, que nunca deben abordarse —dicho sea esto frente a todas las interpretaciones que querrían proponer a un Cantimori unas veces weberianamente «espiritualista», otras marxianamente «materialista» (que ambos, Weber y Marx, jugaron un papel fundamental en la formación y evolución de Delio Cantimori: aunque no al nivel de vulgares *passepartout*...)— el uno separado del otro, o el uno por definición «superior» al otro o «condicionante» del otro. Su estancia en Pavía como profesor de segunda enseñanza y su amistad con estudiosos como Peroni y Sòriga le abrieron paulatinamente el horizonte de otro período histórico en cuyo estudio habría de detenerse no poco: la fase final del siglo XVIII. Más tarde, en el estudio dedicado a los *Utopistas y reformadores italianos, 1749-1847*, publicado en 1943,[3] ofrecería un cuidadoso trabajo de redescubrimiento y reconstrucción de la tradición nacional de aquellos «propugnadores de teorías socialistas y comunistas» que desde fines del siglo XVIII conducirían al Resurgimiento y, de modo particular, a los exponentes del pensamiento social de éste. Utopismo, reforma religiosa, cuestión social constituirían a partir de entonces los polos inseparables de una meditación historiográfica de vasto y poderoso aliento que de la época del Renacimiento y la Reforma llegaba a nuestros días.

El trabajo sobre los herejes del Renacimiento contó con una beca de la Fundación Volta, concedida en 1933-1934, gracias a la cual pudo viajar a placer por Suiza, Austria, Alemania, Francia, Polonia e Inglaterra. A partir de 1937 enseñó Historia del cristianismo en la Universidad de Roma, y a aquellos años de estudio intenso e ininterrumpido se debe la publicación, en 1939, del volumen sobre los *Herejes italianos del siglo XVI*, una obra fundamental.[4] Mientras tanto, entre 1934 y 1935, aparecían sus escritos sobre los movimientos alemanes de derecha, en particular sobre pensadores y grupos que de un modo u otro confluirían después en el nacionalsocialismo o que, en cualquier caso, consentirían y facilitarían la subida de Hitler al poder, cuando no fueron marginados o perseguidos por el mismo régimen nacionalsocialista. Su interés se centraba en Jünger, en Von Salomon, en Moeller van der Bruck, en toda la serie de escritores y publicistas que pare-

3. D. Cantimori, *Utopisti e riformatori italiani, 1794-1847. Ricerche storiche*, Sansoni, Florencia, 1943. *(N. del t.)*

4. D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Sansoni, Florencia, 1939. *(N. del t.)*

cían propensos, en los años de la posguerra y de Weimar, a vincular las tradiciones «prusianas» con el ideal culturalmente lábil, pero sentimental y místicamente (incluso demagógicamente) poderoso de un «socialismo alemán». Sintió particular admiración por el gran politicólogo y jurista Carl Schmitt, de algunos de cuyos escritos preparó una traducción y de cuyas posiciones conservadoras elogió —sin ninguna clase de simpatía ideológica, hay que subrayarlo bien— la lucidez y originalidad con que sabían remitirse «a los últimos grandes polemistas del catolicismo postridentino, a De Bonald, a De Maistre... a Donoso Cortés». Cantimori sabía distinguir bien la relación entre estas posiciones y toda una línea (por lo demás muy lejos de ser unívoca) del pensamiento alemán que por Nietzsche y Burckhardt llegaba a Weber y Sombart, e implicaba instancias y temáticas caras a las diversas formas del socialismo de los siglos XIX y XX, la marxiana incluida. Al mismo tiempo, su constante atención por los «herejes» le hizo fijarse en los «derrotados» de la victoriosa «revolución nacional» alemana, en las confusas y turbulentas instancias sociales que bullían en las filas mismas de las SA, desilusionadas a consecuencia del matrimonio entre el hitlerismo, los conservadores y el gran capital, incluso en aquel Frente Negro de Otto y Gregor Strasser en cuyo seno se consideraba con admiración —y con un sentido de la contradicción que en el bienio 1933-1934 era menos evidente de lo que hoy pueda parecer: piénsese en los acontecimientos franceses de 1934, en Pierre Drieu La Rochelle— el fascismo mussoliniano y el bolchevismo de Lenin. Sin embargo, tras el interés cantimoriano por estos «nazis heterodoxos», había otro muy distinto. Se trataba de la profunda atención que por aquellos años dedicaba al pensamiento de Carlos Marx y al mismo tiempo de su distanciamiento silencioso, reservado quizá también por motivos demasiado obvios de libertad y seguridad personales, aunque no por ello menos decidido, del fascismo.

Fue el estudio escrupuloso de Marx y también de Lenin, comenzado en 1934 (no es casual la coincidencia cronológica con el largo viaje de estudios por el extranjero) lo que le hizo comprender que el fascismo no era la «revolución italiana»: las sucesivas medidas de Mussolini, sobre todo las relativas a la política colonial y a la política exterior, entre 1935 y 1939, no harían sino confirmar esta opinión, reforzada además por el hecho de que en 1935 Cantimori se había casado con la militante comunista Emma Mezzomonti y de que en 1939, en la propia casa de Cantimori, en Roma, se había hospedado Velio Spano, enviado clandestinamente a Italia por el órgano del PCI que trabajaba en el extranjero. Estos contactos clandestinos, con toda la peligrosidad que entrañaban para su posición, crecen en dramatismo cuando se piensa que precisamente en aquellos años —tras haber colaborado con intensidad en la gran *Enciclopedia Italiana* dirigida por Giovanni Gentile— había aceptado colaborar también en el *Dizionario di poli-*

tica, obra muy interesante y de gran valor incluso científico y cultural, deseada sin embargo por los círculos ultrafascistas que habían reprochado a Gentile haber querido confundir —con la *Enciclopedia Italiana*— lo específico de la cultura fascista con el academicismo y conservadurismo de la cultura «burguesa». La historia del *Dizionario di politica*, con sus paradojas, está casi totalmente por escribir: en él colaboraron intelectuales ultrafascistas convencidos más o menos interiormente de que el régimen había traicionado su prístina vocación «revolucionaria» y estudiosos que quizá se habían ido separando del fascismo por opuestos motivos («de derecha» o «de izquierda») y, en fin, otros antifascistas de siempre o de hacía poco o no tan poco.

Los años de la guerra están dominados por el trabajo sobre los utopistas y reformadores italianos y por una amplia actividad de lecturas y traducciones, que en la posguerra desembocarán en sus reflexiones sobre Max Weber, Adolfo Omodeo, Benedetto Croce y en su traducción, entre otras cosas, de Carlos Marx. Pero sus lecturas y traducciones además de Huizinga, de Lortz, de Kerenyi y, sobre todo, su ensayo sobre el nicodemismo de 1948, nos recuerdan que —junto a la profundización en la temática marxiana— aún tiene vivos el interés por la historia religiosa y la íntima tortura moral (sus estudios sobre el nicodemismo son en este sentido elocuentes) que le acompañó durante los años de la guerra y durante el laborioso y penoso —pero claro y consecuente— distanciamiento de la que había sido su anterior posición. No se había refugiado, no se refugió nunca en los estudios, por la simple razón de que los estudios eran para él una trinchera avanzada, no un claustro para resguardarse de las pasiones y peligros de este mísero mundo: «... el trabajo es nuestro partido —escribía en 1956 a Corrado Vivanti—, nuestra aportación más auténtica, aunque ni agitadora ni agitada, a la construcción del edificio que deseo vuestros nietos vean terminado».

El fin de la guerra y la vuelta de Italia a las instituciones democráticas sumieron también a Delio Cantimori en una intensa aunque pasajera etapa de entusiasmos. Afiliándose al PCI y replanteándose con rigor el pasado político y cultural italiano —la dictadura fascista, pero también la «dictadura cultural» de Benedetto Croce durante la preguerra—, Cantimori estuvo sin duda entre los padres fundadores de una tradición cultural de tipo marxista extremadamente poderosa en el mundo italiano de los estudios y de la enseñanza universitaria. Eran los años de las afirmaciones tremendas, pero inequívocas, sobre la necesidad de romper definitivamente con el pasado y sus errores, pero sin olvidar todo lo bueno y hermoso que dicho pasado y dichos errores contenían (y, por tanto, sin satanizar nunca, de ninguna manera y en ningún momento, ni hombres, ni movimientos, ni sucesos). Eran los años de las polémicas violentas, de las reseñas terribles, incluso pulverizadoras, como la que hizo al trabajo de Carlo An-

toni sobre el marxismo. Eran los años de la colaboración fecunda con Giulio Einaudi y del estudio profundo de Marx y sus interpretaciones. Maduraba, sin embargo, en él mientras tanto la necesidad —al mismo tiempo metodológica, política y moral— de seguir un ideal de investigación histórica rigurosamente científica, en resumen de no confundir nunca las tintas, de no contaminar la investigación con razones políticas e ideológicas, legítimas y sacrosantas, sí, pero a otro nivel; y quizás habría que añadir que de no rebajar su militancia política al nivel de una inquisición cultural.

Fue este lento proceso de alejamiento de la política —una política que amenazaba con invadir y corromper la jurisdicción del historiador— lo que le hizo abandonar el PCI a fines de 1956. Los acontecimientos de Hungría, la innegable realidad de la tiranía soviética y su naturaleza imperialista, fueron quizás en alguna medida (tanto para él como para otros intelectuales italianos) la razón coyuntural para el abandono del Partido. Aunque también en este caso la circunstancia le sirvió quizá para madurar definitivamente, quizá para esclarecer y acelerar, un proceso que ya estaba en marcha. En 1957, Cantimori volvía a sus dilectos herejes, al tiempo que se dedicaba a meditar sobre la obra de Jacob Burckhardt, que para él representaba una auténtica y verdadera herramienta de medición y perspectiva, mientras en el interregno se entregaba cada vez con mayor intensidad a la enseñanza de la historia moderna en la Universidad de Florencia, a la que fue llamado en 1951. En sus trabajos introductorios a Castro, a Huizinga, a De Felice y a otros, de aquellos años, se precisan las líneas ya maduras de su pensamiento, mientras que el hecho de que en 1964 apareciera en Editori Riuniti, de Roma, la quinta edición de su traducción de *Das Kapital* de Marx (aunque del mismo año es también su introducción al *Elogio de la locura* de Erasmo, publicado por Einaudi) pone de manifiesto que la salida del PCI la hizo de puntillas, sin polémicas, sin ostentaciones, sin acusaciones, sin autocríticas. Con humildad, casi con timidez, pero siempre con el rigor de costumbre, Cantimori siguió adelante con su trabajo de estudioso, al tiempo que defendía su condición de hombre libre sin prestarse a utilizaciones de ninguna clase, con una coherencia asimismo en este caso ejemplar. Mientras tanto, a la luz justamente de sus queridos herejes del siglo XVI, se replanteaba en términos nuevos, más íntimamente vividos, esta misma experiencia cristiana.

Cantimori se nos fue de este valle de lágrimas inesperadamente, demasiado pronto, en 1966. El vacío que ha dejado en el mundo de los estudios y entre sus mismos discípulos no lo puede llenar nadie. Como ha dicho su más profundo, agudo e inteligente biógrafo, Giovanni Miccoli,[5] para dar una idea de lo que para no-

5. Giovanni MICCOLI, *Delio Cantimori*, Einaudi, Turín, 1970. *(N. del t.)*

sotros significó su enseñanza «haría falta saber recrear de verdad, escribiéndolo, cualquiera de sus seminarios, cualquiera de sus clases. Y esto es algo que yo no soy capaz de hacer». No sabe ni puede hacerlo Miccoli, que sin embargo estuvo al lado de Cantimori durante mucho tiempo. Tanto menos sabré o podré hacerlo yo, que también tuve el privilegio de ser alumno suyo entre 1961 y 1964. Lo que más me impresionaba y nos impresionaba a todos entonces de un Cantimori ya sesentón, era el sentido profundo de la *pietas* —en el mejor y más íntimo significado del término— con que sabía abordar los problemas históricos, incluso en apariencia más remotos y pequeños. Un respeto por la verdad y su indagación que era, en realidad, un respeto por el hombre. También aquí, una vez más, era Cantimori un «hereje»: porque ninguna «verdad» preconcebida le satisfacía, ningún error le escandalizaba, ningún objetivo le parecía nunca suficiente y definitivo. Este amor suyo por la historia como investigación de las razones profundas de la actividad de los hombres y como respeto por la esencia de la libertad de opción de los individuos y también por sus derrotas y fracasos, es la herencia que ha dejado a sus alumnos. Es posible que incluso aquellos de sus discípulos que luego no han sido a su vez estudiosos ilustres hayan sido, gracias a él, hombres un poco mejores de lo que habrían sido sin su enseñanza. Creo que es éste, más allá de los moralismos, el mejor elogio que se puede hacer a un querido e inolvidable maestro.

FRANCO CARDINI
Universidad de Florencia

PRIMERA PARTE

Introducción a Max Weber[1]

En una obra reciente, *Los maquiavelistas, defensores de la libertad*, de J. Burnham,[2] que se nos presenta como expresión representativa, y de las más «audaces», de ese pensamiento político norteamericano tan empapado de sociologismo, se cita, entre los teóricos de la «clase dirigente», a Pareto, a Mosca, y al especialista en Weber, R. Michels; pero el nombre de Weber, que tanto se ocupó de las modalidades educativas y selectivas de la «clase política», y ello hasta el extremo de no distinguir en el sistema parlamentario de nuestro tiempo más que una forma, y de las más adaptadas a su objetivo, de seleccionar y formar a dicha «clase», el nombre de Weber, digo, brilla por su ausencia. Qué útil, sin embargo, habría sido hacerlo desde el punto de vista de la tendencia representada por el autor. Precisamente Weber, conocedor del sistema político norteamericano y favorable, cuando contribuyó con su trabajo a la elaboración de la Constitución Weimar, a la introducción del sistema estadounidense de elección presidencial y, sobre todo, de la supremacía de la autoridad política del presidente de la república, «tutor de la constitución», según teorizará luego un jurista que se contaba entre sus admiradores. Precisamente Weber, que, por decirlo con una fórmula esquemática, tras su inicial actividad investigadora de historia económica se dedicó básicamente, aunque sin llamativas manifestaciones polémicas, a la *crítica positiva de la concepción materialista de la historia*. Tal fue el subtítulo que dio a sus lecciones vienesas de 1918 y que trataban de la ética económica de las grandes religiones: declaración explícita, insólita en Weber, que quizá fue reacción a la Revolución de Octubre; o quizá fue la recuperación del movimiento obrero y de los partidos socialistas de aquélla derivada lo que indujo a Weber a abandonar la reserva observada casi siempre por él en este sentido, si bien advirtiendo que las investigaciones que estaban en la base de su curso no debían volcarse sólo sobre la importancia de las grandes religiones

1. Nota publicada por vez primera como introducción a Max Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Turín, 1948, pp. 9-38. [Se trata de dos conferencias, «La política como vocación» y «La ciencia como vocación», publicadas en España con el título general de *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1967, introd. de Raymond Aron —*N. del t.*]

2. Título original del libro de James Burnham: *The machiavellians, defenders of freedom*. Versión castellana en Emecé Editores, Buenos Aires, 1945, 2a. ed., 1953. *(N. del t.)*

en la vida económica, sino también sobre la importancia de la vida económica en las grandes religiones y la vida de sus organizaciones. El silencio de Weber, y casi podría decirse que su reticencia, sobre el tema «marxismo», inspirado por su ideal del investigador, de la «ciencia» y del pedagogo, así como por su muy noble esfuerzo por llevar a la práctica la «ciencia sin presupuestos», no ha desorientado pese a todo a admiradores suyos como el sociólogo Landshut o Wilbrandt; este último ha llegado incluso a establecer un paralelismo entre Marx y él. Su obra póstuma, *Economía y sociedad*[3] (conocida en Italia sobre todo por la parte de cuya traducción se encargó Michels y que versaba sobre la célebre doctrina del «poder carismático»), considerada su *opus magnum* aunque quedase incompleta, está totalmente impregnada de la idea de ofrecer una alternativa decisiva, una «crítica positiva», es decir, una interpretación tan globalizadora y válida de la relación entre vida económica y vida de la sociedad, en todas sus formas, como globalizadora, válida e inquietante (a pesar de los fáciles rechazos y el jactancioso desdén de los polemistas) era para él la crítica que Marx había llevado a cabo de la economía política y de la sociedad basada en el capital. Podría aceptarse, ciertamente, la duda propuesta por Löwith (que también sugiere un paralelismo, no antagónico, sino analógico, entre Marx y Weber, y que busca la analogía en el racionalismo consciente y riguroso —ese racionalismo y esa «racionalización» de que habla nuestro autor en la primera de las conferencias traducidas en el presente volumen— y en la crítica de la sociedad contemporánea), tocante a que Weber, cuando propuso por primera vez su celebérrima interpretación de la relación determinante entre ética protestante y espíritu del capitalismo, no tuvo intención manifiesta y consciente de hacer una ejemplificación, de dar corroboración «histórica» a las tesis de aquellos que, atribuyendo al marxismo la doctrina positivista de que todo «hecho espiritual» no es sino un reflejo inmediato y una derivación de la «materia», es decir, de la «economía», etc., se esforzaban por demostrar por el contrario que toda vida, toda historia, incluso toda actividad económica, proceden del «espíritu». Pero es un hecho que las investigaciones y conclusiones de Weber las han entendido tanto adversarios como seguidores como la invocada corroboración y demostración «científica» de la prioridad de lo «espiritual» sobre lo «material», de la religión sobre la economía, etc. Y esto, que aquí se esboza brevemente, va más allá de la simple constatación, que no obstante puede ser interesante, de que, en resumidas cuentas, el centro de las indagaciones e investigaciones, de las críticas y teorizaciones de Weber, fue con todo la vida económica y también aquel «capitalismo» del que no llega a hablarse en *El capital*

3. Hay trad. castellana en Fondo de Cultura Económica, México, 1944, 4 vols. *(N. del t.)*

de Marx. La «segunda fase» de la actividad de este gran intelectual, uno de los últimos representantes auténticos de la extinguida «docta Alemania» del siglo pasado, debería analizarse de arriba abajo si es que se quiere ver otro ejemplo importante del extraordinario poder de sugestión —sugestión aquí de una actividad crítica, de una reacción negativa contra sí mismo— del pensamiento crítico de Marx y Engels. Es un caso particularmente instructivo, para la gran filosofía, la pasión por investigar y trabajar, el profundo interés por la política, la probidad intelectual de este «crítico del marxismo», y un nuevo testimonio de la vitalidad desconcertante de su pensamiento y su obra científica. Repárese en esto: casi toda una vida de estudios —por no hablar de sus seguidores y admiradores— dedicada a investigar —inútilmente, ya que se ignoraba adrede el paso de la teoría a la praxis— una respuesta satisfactoria a aquella crítica, crítica y racional e históricamente válida y satisfactoria, en el ámbito del análisis científico y de la búsqueda de la verdad, moviéndose en la historia de las grandes religiones y de las sectas protestantes, en el análisis de las condiciones de trabajo y de las estadísticas, pero sobre todo en las elucubraciones sociológicas más sutiles.

Puede repetirse con Landshut que, básicamente, la sociología de Max Weber es un intento de analizar la formación social de la Edad Moderna en Europa, formación social concreta, históricamente determinada, en que nos encontramos, nos movemos y que nos domina, y en particular el «capitalismo» visto como «la fuerza más llena de fatalidad de la vida moderna»: pero Max Weber no se mantuvo fiel (en el sentido de ser consecuente con algo) a la substancia, a la «intención» fundamental del problema que se había planteado, y pasó a la investigación crítica e históricamente determinada, a las abstracciones de la sociología formal (con la que no aludimos a las pesquisas epistemológicas y gnoseológicas a que durante mucho tiempo se había dedicado). A partir de esta observación (que tiene precedentes en algunas notas de M. M. Rossi), Landshut aborda una crítica de la sociología y, en particular, de las categorías sociológicas de Weber.

Por lo demás, cuánta parte de la sociología, es decir, de los estudios de los «sociólogos», en Alemania y fuera de Alemania, se dedicaba —y, donde esta disciplina se sigue cultivando, se dedica todavía— a la crítica —en sentido negativo y polémico— del pensamiento de Marx y Engels, de las obras más o menos importantes de los «marxistas» (en Alemania, Kautsky), de los presupuestos teóricos y, en suma, de la praxis del movimiento obrero y de los partidos comunistas y socialistas. Apenas es necesario recordar la obra enciclopédica de Sombart, que, en sus diversas ediciones (una de las primeras se tradujo incluso al italiano, en la conocida colección de Sandron), pone de relieve con creciente claridad su tendencia polémica y combativa; o la de Mannheim, que fue el primero en querer elaborar sistemáticamente aquella bonita for-

ma de resurrección del ínclito argumento *ad hominem*, consistente, por ejemplo, en deducir el pensamiento de Marx del «resentimiento» de su vida de «intelectual pobre»: al que se reduce, por lo menos en buena medida, la célebre *Wissenssoziologie*, que, sin embargo, en su planteamiento más serio, parte de la exigencia de «historizar» incluso la teoría e interpretación de la historia propia del materialismo crítico e histórico, si bien no tarda en disolverse en crónica.

Esto, por lo demás, no representa más que un instante particular de la historia de las investigaciones sociológicas —es decir, de las investigaciones sobre los caracteres, sobre la esencia, sobre la historia de la «sociedad» en tanto que entidad diferente del «Estado»— en Alemania. No faltó ni falta verdaderamente toda una escuela o grupo de escuelas de sociólogos que, al proponer teóricamente la «sociología» como ciencia «absoluta», la remite, al igual que las demás ramificaciones de la ciencia y la filosofía, por ejemplo la moral, la teoría política, etc., a los orígenes del pensamiento mismo, a Grecia, a la India: típico representante de esta tendencia en Europa es el abanderado de las ideologías políticas y sociales del romanticismo alemán, Spann, al que citamos, además de por esta característica suya, sólo porque es más conocido que otros por el lector italiano. Ésta era, en cierto sentido, la opinión incluso de tenaces adversarios de la que en el mundo de la erudición universitaria del siglo pasado se presentaba como la «nueva ciencia», la única apta para resolver los nuevos problemas y para aportar los principios que solucionarían éstos: de Alemania, recordemos a Treitschke, que, reduciendo la sociología a un complejo de observaciones sobre problemas económicos generales, administrativos, jurídicos y políticos, negaba la distinción entre las ciencias políticas y morales y la sociología con sus confrontaciones secundarias.

Tanto los unos como los otros, los adversarios con mayor concreción en lo tocante a la globalización histórica, reducían la sociología a una reorganización y explicación de observaciones, análisis, averiguaciones, conceptos siempre mal empleados y elaborados. Pero mientras que la crítica de Treitschke, que Croce reprodujo en Italia en el momento oportuno, tenía una justificación y una validez histórica en la eterna negativa reaccionaria a admitir el movimiento de la sociedad humana y en la presunción conservadora de resolverlo todo con los expedientes de la «alta política», la teorización de la sociología como forma particular y autónoma de conocimiento, etc., llevada a cabo por Spann y otros, no merecería ni siquiera estas breves explicaciones de no haber tenido el efecto de oscurecer todavía más los problemas planteados por la crítica de nuestra sociedad, dilatándolos y disolviéndolos en el infinito. La sociología, como conjunto de investigaciones y observaciones, de análisis y elaboraciones de conceptos o de clasificaciones, relativos a la idea, o al hecho que se creía estar

comprobando, de una «sociedad», sociedad humana, no precisamente política, considerada en general como un *prius*, ideal o cronológico, frente a la sociedad política, es decir, al Estado, surge en el mismo momento que la reflexión «naturalista», «realista», sobre el género humano y sobre su historia, en el mismo momento que la «filosofía de la historia»; este hecho, que fue observado por P. Barth en 1897, lo estudió más tarde quien se preocupó por hacer la historia de la sociología: la primera teoría sobre la «sociedad» aparece, según estas líneas de investigación, con las primeras reflexiones sobre la esencia de la sociedad humana durante el período cromwelliano, para culminar más tarde en el *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* de Ferguson, etc., etc., como ha observado Sombart; el desarrollo es en Francia análogo y casi contemporáneo. No se trata en realidad de la constitución de una nueva disciplina de enseñanza, pero se formula cada vez con claridad mayor el interés por la «sociedad» y por sus «leyes naturales» (que hay que estudiar con la observación empírica y experimental, con la investigación histórica, desde un punto de vista racional, en el sentido de antiteológico y antitrascendente), por esa sociedad y esa historia humana que no han surgido en virtud de un acto racional ni en virtud de la voluntad divina, decían nuestros autores, y que queremos entender y considerar en su realidad desnuda, en sus contrastes de pasiones y de intereses, etcétera, etc. Desde los primeros críticos, de Hobbes a Ferguson, a Mandeville y otros. Desde Turgot hasta Condorcet, hasta Helvetius, hasta Saint-Simon. En los orígenes de la «sociología» está la reflexión sobre la historia del género humano y el propósito de definir el concepto de «sociedad» frente a las ideas del derecho natural y del contrato social. La de Comte fue una deformación del prístino planteamiento revolucionario (utópico) y crítico de Saint-Simon. Este concepto lo adoptó Hegel, que lo elaboró, como se sabe, en la *Filosofía del derecho*. También es sabido que Marx, en la primera etapa de sus reflexiones críticas sobre la filosofía política de Hegel, partió precisamente de la sección segunda de la *Filosofía del derecho*, la que trata de la sociedad, y del «paso» de ésta a la sección tercera: la del Estado. No caeremos aquí en una repetición de los estudios dedicados a este tema. De la reelaboración y de la poderosa tentativa de sistematización hegeliana de las doctrinas económicas y de las interpretaciones del carácter, límites y esencia de la «sociedad» parte, pues, la crítica de Marx y Engels, y también la importante revolución comenzada por ellos. Parte asimismo, en la orilla opuesta, la primera formulación alemana explícita de la necesidad de una «ciencia», de un «cuerpo teórico» sobre la «sociedad»: la primera teoría sociológica cuyo objeto es afrontar, domesticar, canalizar, devolver al orden, aun reconociendo y aceptando algunas de sus demandas, las fuerzas de la «sociedad» que se dejan sentir con creciente energía por mediación de la nueva clase: el proletariado. No otra es la doctri-

na, conservadora por su inspiración política última, elaborada por L. von Stein en su conocida obra sobre la historia del socialismo y el comunismo en Francia, que conoció varias ediciones en su época (1842-1852) y una reimpresión en 1921, y que se encuentra en los comienzos de las escuelas sociológicas alemanas. Von Mohl aceptaba en 1851 la «ciencia de la sociedad» junto a la «ciencia del Estado», ya que «sociedad», que había sido una palabra murmurada por los «soñadores y utópicos y sus escuelas, si bien más tarde, poco a poco, también en la tribuna de los oradores, en las tabernas y en las reuniones secretas de los conjurados», se convirtió en bandera que se enarboló en las barricadas, en medio de «batallas espantosas». «Así —prosigue Von Mohl— el fermento de las plazas y las chabolas ha engendrado muy aprisa una rica literatura... así, mediante acción y escritos, ha aparecido un argumento de la conciencia, de la voluntad y del pensamiento totalmente nuevo... La ciencia de la sociedad debe fundarse y desarrollarse» Contra esta tendencia, seguida también por Riehl, reaccionó el conservador Treitschke, el futuro apologeta de Bismarck que reducía todo a la política y a la esfera del Estado, ya que, en esencia, según la antigua idea del arte de gobernar, la «sociedad» sólo es perceptible cuando se encuentra en desorden, y restablecer el orden es función del Estado; pues si la ciencia política, la ciencia del Estado, entiende esto en su función verdadera (una función muy amplia, como se sabe, según Treitschke, del que Croce propició la traducción de varias obras), la «sociología» se vuelve superflua porque queda comprendida en aquélla. Tal era la única posición *coherentemente* opuesta a la de la *crítica* de la *historia* y de la sociedad contemporánea de Marx y Engels: la negativa a considerar el malestar, el desorden, la agitación, las revoluciones, las crisis como algo profundo e íntimamente inherente a la historia de la sociedad humana, de la humanidad, en el presente, algo que se pudiera resolver sólo con otra teoría y otra acción revolucionaria, «social»; y la afirmación, coherente con aquella negativa, de que se trataba de una simple enfermedad, susceptible de curación mediante el perfeccionamiento de la política, de la doctrina y la acción del Estado. La sociología alemana, que, como se sabe, ha conocido un amplio desarrollo, afirmó su propia autonomía como disciplina intelectual, como «ciencia» de la «sociedad» que hay que describir, comprender y analizar para poder «curarla», pero, al mismo tiempo, hizo esencialmente suya la función de rechazar y confutar como fuese, directa o indirectamente, la crítica radical de Marx y Engels a la «sociedad», entendida históricamente y abarcadora también del Estado, en función de una acción revolucionaria a largo plazo. Se trató del tradicional «servicio al Estado y al pueblo»

En esta línea evolutiva de la sociología alemana, a cuya génesis *nos hemos aproximado, y que al parecer se acercó a su punto final*

con la crítica general y superficial de la sociología que llevó a cabo Landshut en 1930, podemos incluir también la obra de Weber. Podemos, además, comprender mejor la génesis de su apasionamiento por la «libertad axiológica» de la ciencia que básicamente no era otra para él que la ciencia que él enseñaba: la sociología. Esta preocupación la volvemos a encontrar en la conclusión de su ensayo, publicado recientemente en italiano, sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*:[4] «Nuestro objetivo no es sustituir por una interpretación causal de la civilización y de la historia, materialista en abstracto, otra espiritual y no menos abstracta. Las dos son igualmente posibles, pero con ambas se rinde un servicio igualmente parco a la verdad histórica si pretenden ser, no una preparación, sino una conclusión de las investigaciones.» A la teorización de esta «libertad de presupuestos», «ausencia de prejuicios», independencia de concepciones generales del mundo y de la vida, que debería ser para Weber la ley de la ciencia, de la investigación científica y de la enseñanza universitaria (vinculada entonces, como se sabe, lo mismo en Alemania que en Italia, a la investigación científica de un modo mucho más estrecho que en otros países), Weber había dedicado un largo escrito, en 1917, cuyos orígenes nos conduce a cuanto se ha esbozado más arriba.

De hecho, se trata de un juicio escrito en 1913 para una polémica a puerta cerrada del comité de la célebre asociación para la política social, que suscitó mucho alboroto y de la que se tienen pocas noticias exactas. Las primeras discusiones se habían dado en la reunión de 1909, en Duseldorf, en que se había planteado el problema, y tras la reunión propiamente dicha; y se habían suscitado preocupaciones entre algunos de los miembros más ancianos de la asociación, que veían en peligro la función política y práctica de la misma —en el sentido, más arriba bosquejado, de conservación, de polémica o bien de prevención ideológica contrarrevolucionaria— para el caso de que se hubiese dado lugar a discusiones teóricas. Al final se adoptó la posición de las juntas generales de la asociación, que se delegó en el comité con algún invitado. Entre las restantes ponencias, recogidas e impresas privadamente para el simposio, estuvieron las del historiador Oncken, Spann, el filósofo Spranger, Wiese, etc. Los temas eran: la situación del juicio moral o axiológico (según lo entendía la filosofía de Rickert) en la economía política científica; la relación entre tendencia evolutiva y valoraciones prácticas; la delimitación de objetivos económicos y de política social; la relación de los principios metodológicos generales con los cometidos particulares de la enseñanza universitaria. Mucha fue la cautela desplegada para que la polémica no tuviese publicidad; se llegó incluso a

4. Hay varias traducciones castellanas con idéntico título: en «Revista de Derecho Privado», Madrid, 1955; y en Ediciones Península, Barcelona, 1969. *(N. del t.)*

prohibir que, como solía hacerse, las ponencias se entregasen mecanografiadas y se publicasen luego en las actas de la asociación; el secreto se mantuvo hasta el final de la guerra 1914-1918; sólo dos ponencias, la de Weber y la de Spranger, acabaron por publicarse. ¿Cuál era la substancia de todo aquello? Se trataba básicamente del peligro de que, en virtud de la «libertad de ciencia, investigación y enseñanza, de presupuestos, o de juicios de valor, etcétera, etc.», quedase interrumpida, más aún, abandonada, la tradición representada por Schmoller y que hacía, particularmente de las disciplinas económico-sociales, *instrumentum regni*; un peligro que excluía *ipso facto*, fuera cual fuese su cualificación científica, a los estudiosos del Partido Socialdemócrata de la actividad universitaria, que justificaba la intervención de la autoridad política por razones políticas en la actividad teórica de los estudiosos. La polémica por un tema parecido había agitado ya en otras ocasiones los ambientes universitarios alemanes, llegando a la publicidad, aunque alrededor de una cuestión planteada menos «teóricamente» y con una referencia más directa a las luchas ideológicas tradicionales en Alemania: las religiosas. Para fomentar la polémica y la manifestación pública estaba entonces otro gran estudioso de historia económica, Lujo Brentano, de la gloriosa y vieja familia católica, y al que Weber siguió en el cambio de turno de la ponencia sobre «La ciencia como profesión y como vocación» (la ponencia es de 1918, la sustitución de la anciana «autoridad socialista» Brentano por Weber es de 1919), a propósito de los criterios de que se servía el competente ministerio prusiano para la confirmación y convocatoria de los profesores (un profesor católico en una zona católica, un profesor protestante en una universidad enclavada en tierra protestante). Por invitación de Brentano, el mayor representante de los estudios históricos y de la erudición todavía viva en Alemania, Mommsen, había lanzado la célebre arenga que comenzaba: «Un sentimiento de degradación recorre los círculos universitarios alemanes. Nuestro estímulo fundamental es la investigación exenta de presupuestos, no esa investigación que encuentra lo que debería y querría encontrar según consideraciones teleológicas y teniendo en cuenta tal cual cosa que sirva a otros fines, a fines prácticos, a fines que están fuera de la ciencia, sino la investigación que encuentra lo que lógica e históricamente parece exacto al investigador consciente: en una palabra, la verdad. En la verdad se basa nuestra propia estima, el honor de nuestra clase, nuestra influencia en la juventud. En ella se basa la ciencia alemana, que ha contribuido a la grandeza y al poder del pueblo alemán...» La arenga obtuvo muchas adhesiones (no la de Schmoller, que manifestó su disconformidad) y la defendió incluso el hermano de Lujo, Franz Brentano, el sacerdote filósofo excluido de la Iglesia por no haber aceptado el dogma de la infalibilidad. Por entonces los adversarios de Brentano y Mommsen habían replicado por boca de Hert-

ling, tratando de oscurecer el problema con prolijas discusiones metodológicas y gnoseológicas cuyo objeto era recordar que toda sabiduría y toda investigación humana se basa en innumerables presupuestos, con la conclusión implícita, conformista y relativista, es decir: por consiguiente, tanto monta... Brentano había promovido un segundo ciclo, justamente en los años de las discusiones en la asociación para la política social, manifestaciones y reuniones de profesores universitarios por la libertad de investigación y enseñanza. Weber, por el contrario, quiso afrontar directamente la cuestión desde el punto de vista gnoseológico, epistemológico y metodológico, como se sabe. Recordemos, entre otros, su ensayo sobre «La "objetividad" del conocimiento en las ciencias sociales y en la política social», que inauguró la nueva época, dirigida por Jaffé, Weber, Sombart, de la célebre revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, en 1904. Aunque no se puede decir que tuviese suerte. Esto explica el *pathos* de las páginas más notables de esta conferencia, dictada ante un grupo de jóvenes, según se advierte en la nota a la reimpresión de los *Ensayos sobre teoría de la ciencia*: «Las ideas que siguen fueron expuestas por vez primera oralmente en una reunión de estudiantes que pedían orientación a propósito de sus problemas profesionales.» Se trataba precisamente del ciclo de cuatro conferencias pronunciadas en la Asociación Libre de Estudiantes *(Freistudentischer Bund)* sobre el tema «El trabajo intelectual como profesión y como vocación» *(Beruf)*, dos de las cuales corrieron a cargo de Weber y fueron más tarde reelaboradas —la segunda, en particular, la amplió mucho, lo que es explicable porque el interés y la preocupación de Weber en aquel momento se dirigían, sobre todo, a la formación de una clase política moderna en su país— y publicadas en 1919: se pronunciaron, sin embargo, a fines de 1918, en el momento de la derrota alemana, cuando era más intenso el sentido de la crisis general del país y del derrumbe de la clase dirigente: los oyentes recordarían durante mucho tiempo la intensidad de su atención y la eficacia de la incitación a actuar que les llegaba de aquellas palabras.

Weber quiso dirigirse a todos los estudiantes, fueran cuales fuesen sus opiniones políticas. En aquellos años de la «revolución» alemana, aunque no abandonase su convicción esencialmente nacionalista, basada en la idea de que la política se reduce a un juego de fuerzas, sobre todo en el plano internacional, Weber, que se había afiliado al partido «demócrata alemán» (del centro izquierda burgués no confesional), era consciente de manera clara y precisa de la falta de seriedad política manifestada por la clase dirigente que había llevado al país a la derrota, y también por buena parte de la que estaba ocupando su lugar: y buscaba con apremio un motivo de consuelo entre los jóvenes, incluso cuando se le presentaba la ocasión, como se le presentó, entre los obreros de los «consejos de obreros y soldados». Había despertado gran-

des esperanzas entre los jóvenes de las organizaciones estudiantiles y de los grupos intelectuales politizados, sobre todo los llamados «Freideutsche», que en materia política no estaban orientados con exactitud: pero los conservadores nacionalistas declarados rechazaban su fría consideración de la situación real, no comprendían sus críticas —que no eran nuevas— al régimen guillermino, y no sabían ver el patriotismo, el «*ethos* nacional» de su posición, que, por ejemplo, le había llevado a pedir la abdicación del emperador, le había hecho invitar a Ludendorff y demás generales a ponerse voluntariamente a disposición de los Aliados (con objeto de pulverizar con este acto las exageraciones de las «responsabilidades de guerra»), y le inducía a intervenir con gran energía polémica en contra de la leyenda de la «puñalada por la espalda» de las izquierdas a los ejércitos combatientes, que los generales reaccionarios propalaban por entonces y que después habría de tener tan gran resonancia. Por otra parte, su «*pathos* nacional» le hacía parecer sospechoso ante los jóvenes de la izquierda, pletóricos de sueños pacifistas o de internacionalismo cosmopolita; aunque esto no impidió que el Consejo de obreros y soldados de Heidelberg le invitase a participar en sus reuniones. Weber participó en ellas durante algún tiempo, poniendo sus conocimientos a su disposición. En una carta de noviembre de 1918, lo único que le alegra en la desesperada situación de la patria es «la sobria objetividad de las gentes sencillas de los sindicatos, incluso de muchos soldados, por ejemplo del "Consejo de obreros y soldados" de aquí, del que formo parte. Han hecho muy bien su trabajo y, debo confesarlo, sin perder el tiempo en bagatelas». Cierto es que más adelante, en la misma carta, expresa la esperanza de que el movimiento de Liebknecht sea reprimido con rapidez, aunque añade: «que inmediatamente se haga una política objetiva y no una venganza salvaje»; y lamentará el asesinato de Liebknecht y Rosa Luxemburgo, reconociendo la honradez política de sus adversarios.

Asimismo, más tarde, en Munich, Weber estuvo en contacto con el movimiento revolucionario. Había desaprobado públicamente la absolución del conde Arco, que había asesinado al jefe de la república socialista de Baviera, Kurt Eisner, no obstante manifestar sus simpatías por las ideas del joven.[5] Había intervenido enérgicamente para que el rector de la universidad castigase a los estudiantes nacionalistas que habían agredido a los estudiantes socialdemócratas minoritarios, con lo que se ganó manifestaciones de hostilidad. Había intervenido antes como testigo de la defensa en el proceso contra O. Neurath y Ernst Toller, comisario para la socialización y, respectivamente, miembro del consejo revolucionario y jefe de una sección del ejército rojo de la república so-

5. El joven en cuestión es el aristócrata que asesinó a Eisner; el hecho aconteció en febrero de 1919. *(N. del t.)*

cialista bávara. Había prestado declaración, atestiguando la honradez política de Neurath y sobre todo de Toller, cuyo idealismo puso de relieve llamándole *Gesinnungsethiker* (de esta clase de carácter habla en su conferencia sobre la política), políticamente inmaduro, y concluyendo: «¡La cólera de Dios le convirtió en político!» Los jóvenes que se apelotonaban en sus clases admiraban su extraordinaria posición filosófica, pero buscaban en vano una respuesta a su pregunta: «¿Qué hacer?» Un grupo de estudiantes atraídos por el comunismo, que por entonces conmovía muchos ánimos, expuso un proyecto a Weber: fundar colonias, «oasis» comunistas, en calidad de células de un nuevo orden social que debería conducir a una «superación» pacífica del «capitalismo»; algunos querían ir a Siberia, a fundar allí una comunidad comunista modélica, con un grupo de proletarios e intelectuales. A estas proposiciones de utopismo mezclado con el ideal anárquico de abolir toda autoridad estatal y política, Weber, conmovido por el juvenil entusiasmo milenarista, según cuenta su mujer, responde poniendo de manifiesto lo ilógico y anacrónico de los proyectos de los jóvenes y, finalmente, declarándose dispuesto a convertirse en consejero suyo para cualquier cuestión económica práctica. Pero los jóvenes intuyen que no se hará de los suyos y, desilusionados, lo abandonan.

Entre los jóvenes interesados en el «trabajo intelectual», la lección de Weber, que se dirigía a todos, fueran cuales fuesen sus convicciones políticas y sociales, parecía pues destinada a caer en saco roto, al menos por el momento. Recordemos, no obstante, que en 1930 la conferencia sobre la «ciencia», según su edición opuscular, se añadía a la tercera edición (al margen de la reedición en los ensayos sobre teoría de la ciencia), mientras que a la segunda edición se añadía la segunda conferencia, sobre la política. Para algunos, como Tillich, aquélla aparece como un testimonio y una manifestación de la «crisis de la ciencia»: a decir verdad, la reducción del gran movimiento de la historia del pensamiento moderno al esquema de la «racionalización» o de la «intelectualización», la apelación en suma al «politeísmo», que hace pensar en ciertos temas nietzscheanos, pueden a primera vista interpretarse, y se han interpretado, la una como un empobrecimiento mediante la abstracción y el empeño formalista, como un agotamiento sociológico y exclusivamente metodológico de la gran tradición de la investigación científica y racional fundada con pleno conocimiento y amplitud de miras en el pensamiento ilustrado por un Diderot, un Voltaire, un Helvétius; la otra, como una reducción de la ciencia, de los estudios, a la sola técnica, mecánicamente aplicable a mayor gloria de cualquier «dios de la civilización»: la tradición de los estudios universitarios que unía investigación científica y enseñanza superior y se basaba en la transmisión de las experiencias, de los métodos, de los conocimientos y de los conjuntos gnoseológicos, convencida del valor intrínseco

del conocimiento y del saber en sí mismos, parece tomar aquí conciencia concreta de los propios cimientos y límites, y dudar al mismo tiempo de ello, ya que la dramática insistencia de Weber en la racionalidad, en la intelectualidad pura, en el conocimiento por el conocimiento, es ya, por sí misma, como enérgica respuesta a una duda, prueba de ello, prueba de un peligro para los estudios «libres y desinteresados» que se percibe mientras se polemiza y se habla de su esencia y de sus características fundamentales. La exhortación final al trabajo, a la laboriosidad cotidiana, a la antiquísima máxima del *age quod agis*, se diría es un último grito de esperanza en las tinieblas (aunque a Weber le complacían estas imágenes aventureras y religiosas, que experimentaba de modo sincero; incluso el trabajo de 1904 sobre la objetividad de las ciencias sociales terminaba con los versos: «Delante de mí el día, detrás de mí la noche. Sobre mí el cielo, debajo de mí las olas»: «*Custos, quid de nocte? Dixit custos: Venit mane, et nox; si quaeritis, quaerite*»; es nuestra la cita de la Vulgata, que, ciertamente, en este caso habría horrorizado a Weber). Lo que ocurrió en realidad es que ilustres estudiosos, al hablar del Weber que rechazaba con gran energía la idea de que estudios, indagación, investigación y enseñanza —y él era un hombre de estudios y de enseñanza— habían de entenderse como «mensaje», como «profecía» —en el sentido etimológico de la palabra y en el más corriente—, acabaron por reprocharle el no haber dado un «mensaje» a su país. El «mensaje» era éste: la comunicación del significado intrínseco del saber, del conocimiento, de la «instrucción», a quien quisiera mantenerse fiel a la tradición del gran pensamiento racional y revolucionario: de la investigación sin límites, del análisis desapasionado y claro en la búsqueda de la verdad, del trabajo desinteresado y preciso, consciente, en su renuncia a salir de sí, de su propia seriedad, de su propio significado intrínseco de laboriosidad cotidiana.

En realidad —como dice Wilbrandt de toda la obra y la vida de Weber—, esta posición, este esfuerzo por enseñar y comunicar una tradición de la que se sabe digno representante, en su forma más pura y elemental, situándose por encima de ofuscaciones y pasiones, tiene algo de trágico para quien reflexiona que la progresiva «politización» de los estudios, en particular en los sectores indicados por Weber como propios o más próximos a los propios, había llevado a gran parte de los estudiosos a trabajar, no en beneficio de la investigación abierta y exenta de prejuicios, fin en sí misma, dedicada a la búsqueda de la verdad, sino a trabajar para demostrar, directa o indirectamente, la justicia de la posición adoptada, por una razón práctica o por una «decisión» abstracta. La nota «trágica» se ve quizá sobre todo en la profunda seriedad, ciertamente religiosa, de inspiración calvinista, según saben los biógrafos de Weber, de este esfuerzo; en el eco, inmediato o mediatizado, de las luchas concretas por la independencia de los

estudios respecto de interferencias ajenas; en la plena conciencia de la evolución del pensamiento racional en cuyo seno se sitúa la concepción de los estudios científicos, superiores; y en el formalismo de esta conciencia, que parece olvidar —en el análisis de los diversos contenidos que en el curso de la historia ha venido rescatando la investigación científica, racional, crítica— lo que no podía por menos de ser lo más cercano, lo más actual, si se quiere lo más ruidoso, lo más inminente, lo más insistente del momento y de las décadas siguientes; lo que desde hacía mucho tiempo se expresaba invocando a la racionalidad consciente, no ya de conocer tan sólo, sino de transformar también, la sociedad y el mundo. No es que se quiera reprochar a Weber el no haber sido lo que no fue, ni que se olvide que probablemente catalogó la respuesta de Marx en la categoría de las creencias progresistas en los destinos humanos, en la posibilidad de alcanzar la «felicidad» mediante la ciencia, o como remisible a una «filosofía», a una concepción general del mundo, más que a la «ciencia». Ni más ni menos: la forma pura y abstracta, el tipo ideal de ciencia y trabajo científico que proponía no le permitían obtener aquel contenido, y esto es evidente, al igual que ningún otro que no fuera lo «puro» del conocer y del saber: pero la omisión de la consideración de ese planteamiento, de ese contenido indiscutiblemente nuevo incluso por su fidelidad a la historia del pensamiento racional, y que era ciertamente una, si no la principal, de las obsesiones del pensamiento de Weber, no puede por menos de asombrar, no puede por menos de hacer reflexionar que quizá, precisamente aquí, está el principal carácter del aura «trágica» que recorre sus escritos, y que deja suspendido el ánimo del lector. No es que se pida —¡por el amor de Dios!— una respuesta positiva a Weber. Pero no puede decirse que no fuese deudor de una. La dio en muchos escritos; pero en los que aquí presentamos no la da. Y más que dar una respuesta directa prefirió proponer una alternativa, la que casaba con su sentir. Así, noblemente agotada, y con un rechazo que era un prejuicio, la gran tradición «científica» de los estudios económicos, históricos, políticos y «sociológicos» de Alemania se preparaba para renunciar... ¿a cuál de los «dioses»? Weber rechazaba, porque la intuía radicalmente revolucionaria, la respuesta de Marx, Engels, Lenin, que también hundía sus raíces en la historia del pensamiento racional. Así, ciencia y conocimiento mantuvieron su forma purísima y vacía.

Pero las páginas de este gran profesor contra los profesores autoritarios, contra los abusos a que sometieron a las aulas los pseudoapóstoles de las diversas religiones de moda, su reivindicación de la «imparcialidad», de la «objetividad», que debe tener presente todo estudioso, su elaboración de los principios metodológicos de esta conciencia y este esfuerzo, aunque en un plano más general pueden parecer y parecen negativas, en el sentido de demasiado formales y también de incompletas, en el análisis de

las grandes etapas del desarrollo del pensamiento racional, merecen todavía leerse y considerarse con atención. No sólo como documento dramático de la «crisis de la ciencia» en el país «científico» por excelencia; no sólo como documento de la ceguera que ante los problemas planteados por el movimiento revolucionario y progresista de la historia sufren a veces incluso espíritus abiertos y libres de prejuicios como Weber, incluso intelectos lúcidos y versátiles, sino también por la exigencia que contienen de una probidad científica que no consiste ciertamente en el no compromiso político del estudioso, sino en saber distinguir bien la actividad investigadora y estudiosa de las preocupaciones políticas inmediatas, apologéticas o polémicas, y por la advertencia asimismo que Weber nos hace respecto de la facilidad con que la preocupación por hacer propaganda política se insinúa en los principios educativos y en los esquemas generales, por ejemplo, de la historia universal; y por la apelación que hace, en fin, al ejercicio del intelecto racional y a la importancia de la instrucción, de la teoría, de la erudición, más allá de todo *pathos* pseudoético y pseudorreligioso (y no se nos malinterprete aquí: pseudoético y pseudorreligioso, en el sentido de quien inventa religiones y éticas, de quien profetiza con herramientas morales en medio de un argumento lógico, de quien exhorta religiosamente en medio de un tema histórico, etc.). Se trata de una reafirmación de la importancia de la perspicacia, de la inteligencia, de la «cultura», como suele decirse vulgarmente, de la preparación intelectual, que no creemos inútil proponer una vez más a la atención y a la reflexión, ya que no hay ninguna «decisión», ninguna «persuasión», ningún «testimonio» que pueda sustituirla y que de aquéllas no extraiga la verdadera fuerza que convierte en acto la laboriosidad, útil no sólo para la salvación propia, sino también para los hombres y la sociedad humana.

Las ideas sobre la política como profesión y como vocación que Weber expone en la segunda conferencia del presente volumen, dictada también durante la grave crisis de la Alemania de Bismarck, de Guillermo II, de Ludendorff, las conoce parcialmente el lector italiano gracias a la traducción de Ruta[6] del ensayo (elaborado en la misma época de actividad) *Parlamento y gobierno en el nuevo orden alemán*, y por mediación de los ensayos de

6. Para información del lector español, se trata de Enrico Ruta; la obra aquí citada se publicó en 1919 en la casa Laterza (Roma y Bari) con el título de *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania. Critica politica della burocrazia e della vita dei partiti*. Enrico Ruta tradujo también por las mismas fechas y para la misma casa algunas obras del ya citado Heinrich von TREITSCHKE.
Por lo demás, a la bibliografía weberiana en castellano, añádase: *Ensayos de sociología contemporánea*, Martínez Roca, Barcelona, 1972; *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Península, Barcelona, 1972; *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, y *Sociología de las religiones*, Taurus, Madrid, vol. I, 1983. *(N. del t.)*

R. Michels y Carlo Antoni. Crítica del método de Bismarck, que impidió la formación de jefes políticos buenos y experimentados (esto es, crítica negativa del sistema burocrático por su selección de administradores y «dirigentes», y sobre todo de la extensión del mismo hasta las funciones de gobierno, propiamente políticas y no ya simplemente administrativas); crítica negativa del sistema guillermino; crítica y valoración del sistema parlamentario concebido como sistema selector de políticos mediante la actividad de los partidos, la publicación de las polémicas parlamentarias, la experiencia que éstas aportan, etc. Porque en substancia es éste el problema que Weber se planteaba en los últimos años de su vida y en estos escritos: desde el punto de vista de los futuros dirigentes, de los jóvenes que se entregaban a la actividad política, en la conferencia sobre la política; desde un punto de vista más general, propio del estudioso del derecho público y del constitucionalista, en *Parlamento y gobierno*. Como han observado algunos, por ejemplo Antoni, en el curso de sus reflexiones sobre este problema (afín a los que hemos sacado a relucir al comienzo de la presente nota), Weber elabora su teoría del «dirigente» o «jefe» político *(Führer)* y su «séquito»; a veces, sus observaciones sobre las cualidades *carismáticas* del jefe, sobre sus dotes de mando, su capacidad de influir en los individuos o en la masa, etc., etc. —en que cualidades tan diferentes como las oratorias y las relativas a la capacidad, por ejemplo de una acción diplomática al gran estilo, etc., se agrupan bajo el común denominador de *carisma*, de talento en suma recibido por acto de gracia—, y sus relaciones entre «jefe carismático», jefe político nato y «séquito», con el reparto del botín, etc., hacen recordar la irónica agudeza de Croce cuando habla de la «moral» y de las «leyes» del hampa: porque, en resumidas cuentas, bajo la rigidez y la elegancia cubista de las fórmulas sociológicas, no se trata sino de la redescripción y reclasificación (no obstante muy útil y muy cómoda) de las formas naturales e inmediatas de la vida política conformadas a un pesimismo no crítico ni sistemático sino naturalista e inmediato, que no encuentra, como en el recordado caso crociano, el modo de superarse en una visión compleja de la realidad histórico-política y «social», sino una cierta redención en la linealidad, en la incidencia, en la rigidez formal de las formulaciones, indiscutiblemente elegantes, y que pese a ello hace pensar en determinadas estructuras cristalinas por la limpieza de sus ángulos, por la precisión de sus líneas, aunque no precisamente transparentes, antes bien llenas de gruesas vetas.

También en esta conferencia se subraya el *pathos* del desinterés y la entrega al objeto, a la causa que se ha hecho propia; no se trata sin embargo de una «causa» en el sentido, por ejemplo, de «causa santa», o «la Causa», etc., sino que debe convertirse en objeto cuya utilidad depende de su lógica interna (la «vocación», la entrega a una causa, que es también «profesión», oficio, técni-

ca, que debe ser o convertirse en tal si quiere ser efectiva, si quiere funcionar, pero sobre todo si quiere actuar laboriosa e históricamente: periodistas, libelistas y novelistas han obtenido recientemente gran resonancia, incluso entre autores políticos que deberían ser más avisados, materializando en figuras literarias esta distinción). Servir a la cosa, servir a la causa, quiere decir sobre todo competencia, penetración, capacidad intelectual, que no es sino eso que se llama saber afrontar las consecuencias, y desde luego comprensión y conocimiento de las consecuencias de los actos que se llevan a cabo y que se hacen llevar a cabo: acude aquí a la memoria una frase de Croce a propósito de la imparcialidad del historiador y que decía que la imparcialidad está en el ingenio. El servicio a la cosa está en el ingenio; también Weber observa en cierto momento: estoy dispuesto a trabajar con cualquier partido, menos con el de los estúpidos. Esta acentuación impregna todas las utilísimas descripciones, la «casuística sociológica» que ofrece Weber de los sistemas políticos, de las diversas posibilidades que se presentan, de los diversos tipos de partido, de las modalidades de afirmación en la vida política, de las organizaciones, etc. A ella, básicamente, puede reducirse también la invocación a la integridad moral que obliga a no justificar una derrota o explicar un fracaso o una concesión con motivos «nobles»; a la consideración exenta de prejuicios de la sencilla y nada grata realidad de la vida política y de la vida del político. Esta invocación, con todos los ejemplos que la acompañan, sigue siendo muy instructiva y muy útil (aunque elemental en el fondo) y corre paralela a la crítica del moralismo en las investigaciones.

Es sabido que en muchos círculos políticos (liberales y demócratas) alemanes se cifraron grandes esperanzas en Weber, que, en la última fase de la guerra 1914-1918, había desplegado una creciente actividad política y que en el período de la inmediata posguerra parecía que iba a situarse en primerísimo plano. Hay resonancias de ello incluso en la breve nota que adjunta Ruta a su traducción de *Parlamento y gobierno* (traducción que, como se sabe, se hizo a instancias de Croce). También es sabido que dichas esperanzas, que al parecer compartió Weber, aunque no lo afirmase explícitamente, quedaron defraudadas. El profesor, el sociólogo, el conferenciante político, el arrojado experto en derecho público, el consejero del príncipe Max de Baden, el estudioso célebre, el gran intelectual no tuvo ningún papel en la Asamblea Nacional de la República de Weimar, ya que su partido no lo incluyó en la lista de candidatos: para superar las dificultades burocráticas y de «disciplina de partido» que habían impedido que el comité central de los «demócratas alemanes» lo propusiera como candidato, a Weber le habría bastado un gesto mínimo, habida cuenta del entusiasmo que animaba a los numerosos adeptos que tenía en Frankfurt y en Heidelberg. Weber no hizo nada, afirmando que no era un político de vocación y negándose a establecer

pactos, concesiones, compromisos con los prohombres del propio partido. «Con aquello —comenta su mujer en su bigorafía— se decidió la renuncia de Weber a la dirección *(Führerschaft)* política, a una actividad política práctica al gran estilo.»

Todo ello es de una coherencia sencillamente admirable y que ilumina todas las disertaciones, distinciones y frías definiciones que hemos venido viendo. Tras aceptar la invitación de las asociaciones y de los grupos o comités electorales de su partido, se negó a romper la «disciplina de partido» que le excluía: en primer lugar, en honor de las normas de la «democracia» cuya invitación había aceptado antes, y en segundo lugar en honor de la propia concepción del político dirigente; y en último término, según nuestras propias conjeturas, porque la resistencia de los prohombres del partido le echó por tierra la prueba de su «vocación» de «político dirigente» que le había proporcionado el buen resultado obtenido con sus conferencias, el entusiasmo de la asamblea de Frankfurt que había propuesto su candidatura; un buen resultado y un entusiasmo que no habían bastado para que en el seno del partido se le diese el definitivo espaldarazo. Weber volvió a los estudios. Es un poco esa posición individual y ascética, religiosa, de compromiso «total», que volvemos a encontrar en su reacción a la idea de afiliarse al partido socialdemócrata, según cuenta su mujer: «Su participación en la lucha del proletariado por una existencia digna venía siendo tan grande desde hacía décadas que a menudo había pensado si no se integraría del todo en las filas proletarias afiliándose al Partido como socialista, aunque siempre con resultado negativo. Se puede ser "socialista", igual que "cristiano", si se quiere ser honrado, simplemente estando dispuesto a compartir el modo de vida de los hombres carentes de propiedades y, de cualquier modo, estando dispuesto a renunciar a una existencia culta y refinada, financiada por el trabajo de aquéllos. Tras su enfermedad aquello era imposible para Weber; su trabajo de intelectual dependía, de una vez por todas, de rentas capitalistas. En otras palabras: en su ser más íntimo, Weber seguía siendo *individualista.*»

No se trata de una repetición sofística de la vieja idea que hacía decir a nuestro Ghisleri: «Qué ridículo e inútil es el conocido tópico que quisiera que estos socialistas acomodados se despojasen de sus bienes para verse reducidos a la impotencia de los proletarios.» Es el mismo espíritu «religioso» de tipo sectario que encontramos en las citas tolstoianas de Weber, el que llevaba a los «narodniki» rusos a «hacerse del pueblo», el que encontramos con frecuencia en su forma más pura en ciertos grupos de anarquistas, por no hablar de «sectas» más célebres y altruistas, como la de los cuáqueros y otros grupos de los que Weber y Troeltsch han hecho conocido el trabajar entre los estudiosos: un enorme esfuerzo que consiste también en saber ponerse las anteojeras. Cierto es, por otro lado, que se seguía estando a esta parte de la

esencia crítica del socialismo y que las anteojeras se mantenían incluso delante de la teoría con la que el movimiento obrero, al tomar conciencia de sí, dejaba de resumirse en una simple aspiración a un mayor bienestar económico para convertirse en fuerza política. Consecuencia inevitable: relativismo y escepticismo.

No es que Weber se alejase de la actividad política con negativo desdén, pero dejó de participar en ella directamente y se limitó a intervenir como técnico. Es sabido que sus consideraciones sobre las funciones y la autoridad del presidente de la república, que había de elegirse por plebiscito para que se le pudiera tener por directamente investido de la soberanía popular, etc. (consideraciones que reaparecen en la conferencia sobre la política), las aceptó la comisión que elaboró la Constitución de Weimar, con la que Weber, como estudioso, había sido invitado a colaborar: se trata de los párrafos que conceden poderes básicamente discrecionales, como dice Antoni, al presidente del Reich. Pero con ellos introduje Weber en la Constitución otros párrafos, los que hablaban del derecho de encuesta y que la Constitución garantizaba a las minorías, de modo que la oposición tuviese oportunidad no sólo de controlar los casos de corrupción parlamentaria, sino también de participar en una acción positiva de gobierno; una «emancipación del absolutismo de la mayoría», como dijo un comentarista. Weber había teorizado sobre el derecho de encuesta unos años antes de la «revolución», como principio regulador de la vida parlamentaria, y de él hay rastros tanto en la conferencia sobre la política como, principalmente, en los artículos más tarde elaborados y fundidos en *Parlamento y gobierno*. Es verdad que los artículos de la Constitución de Weimar sobre los poderes discrecionales del presidente del Reich conocieron, como se sabe, una amplia aplicación,[7] mientras que el artículo 34, sobre el derecho de encuesta, tuvo una suerte bastante discreta. Pero esta suerte discreta no nos parece suficiente para ignorarlo en una aproximación a la actividad política de Weber, tanto más cuanto que la autora de su biografía considera este artículo (y no el que hablaba sobre los poderes del presidente) la aportación más original y digna de Weber a aquella desdichada Constitución.

Hay que recordar, por otra parte, que la renuncia de Weber a una participación directa y en posición privilegiada en la vida política de su país puede explicarse también apelando a la esencial distinción entre política y ética —observemos de paso que este tema y, por ejemplo, la casuística sobre la relación entre fines y medios que reaparece en la conferencia, había tenido buenos resultados y aplicaciones propagandísticas en las controversias jurí-

7. Cantimori alude al artículo 48, de que usaron y abusaron con nefastas consecuencias algunos de los 12 cancilleres que tuvo la República de Weimar, en particular el último, Adolfo Hitler. El artículo 48 era referente al «estado de emergencia». *(N. del t.)*

dicas y políticas de los últimos años, particularmente en los países anglosajones—, a la que vuelve Weber, según observa Antoni. Era una incapacidad elemental para entender la acción política en movimiento, en su «dialéctica», lo que le hacía rechazar la idea de «hacerse socialista» y le hacía suspirar: «No me importa nada la forma del Estado mientras el país esté gobernado por políticos verdaderos y no por títeres diletantes» (1917), y le llevaba a confiar la salvación a una evolución cesarista, es decir, dictatorial, de la democracia, como Meinecke ha puesto certeramente de manifiesto. Por lo demás, con la negativa a participar decididamente en la actividad política, Weber vino a señalar que sus consideraciones, aun llenas de *pathos* patriótico y de interés por la vida política, entendida como lucha entre naciones por el poder, había que entenderlas no tanto como programas de acción, como ideas políticas en el sentido corriente y más extendido de la palabra, cuanto como observaciones «científicas», de cara a la constatación de la situación y a los métodos de actuar en ella tal cual es, con «frío realismo», como cuando (reflexionando de algún modo, en un plano diferente, a propósito de la experiencia bismarckiana) predijo que la evolución de la democracia en sentido cesarista y la entrega de la dirección de los partidos políticos a jefes «carismáticos» o «plebiscitarios» no podrían por menos, según él, de conllevar la «proletarización intelectual» del «séquito», esto es, de los partidos (entre los que incluía a socialistas y comunistas). Menos mal que añadió: «por así decir». Meinecke conjetura que Weber, en esta descripción del Estado y del partido moderno, adaptó a éstos los rasgos de aquel «capitalismo moderno» que había estudiado y analizado en profundidad: racionalización (en el sentido del «taylorismo»), despersonalización, mecanización extrema. A decir verdad, el jefe idealizado y «tipificado» por Weber tiene muchas características del «capitalista ascético».

Otras consideraciones visibles en la conferencia, como por ejemplo la de la caza de los empleos, el «mecenazgo de los puestos», esto es, la política de favorecer al propio partido cuando se está en el poder, con abundantes infiltraciones en los empleos gubernamentales o paragubernamentales, derivan de la constatación de una praxis (particularmente norteamericana) muy conocida y divulgada por diversos observadores, aunque presente también en Alemania, y que más tarde apartaría a algunos partidos alemanes, como en particular el de «centro», de otras actividades de mayor aliento. El esfuerzo por comprender es asimismo, en la conferencia sobre la política, el elemento más vivo y merecedor de atención; es un esfuerzo analítico, por la definición, por el discernimiento, por mantenerse en la realidad, en las múltiples realidades, y que nos recuerda con frecuencia (incluso por su *ethos* rígido, insensible a las fáciles desviaciones hacia lo general y lo demasiado amplio) a un compatriota nuestro, no obstante tan lejano en muchas cosas (y, a decir verdad, más profundamente co-

herente): me refiero a Salvemini, a su apelación a lo concreto, a lo exacto, a lo positivo, a la claridad intelectual.

Entre nosotros, Weber ha sido conocido del gran público gracias a Croce, como ya se ha dicho, que promovió la traducción de *Parlamento y gobierno*. Un año después de publicado este libro, Michels escribía para la *Nuova Antologia* una nota necrológica sobre Weber. En los años que siguieron se suscitaba también entre nosotros la polémica sobre el «capitalismo» y el «espíritu protestante».

La traducción italiana de la obra más célebre de Weber, sobre este tema precisamente, la llevó a cabo Burresi en 1927 y se publicó en 1928: a esta última fecha se remonta la redacción del prefacio de Sestan a dicha traducción, que ha vuelto a publicarse hace poco. En 1928, M. M. Rossi publicaba su ensayo *L'ascesi capitalistica*. El orden de la polémica y de la bibliografía italiana y no italiana sobre este tema se encuentra en las notas a la reedición del ensayo de Sestan, a las que remitimos también para los títulos de las obras citadas en esta nota, así como para los escritos de Meinecke, de Antoni, etc. Añádase: S. Landshut, *Kritik der Soziologie, Freiheit und Gleichheit als Ursprungsproblem der Soziologie*, Munich, 1930; en ella se podrán encontrar las referencias de las restantes citas. Sin embargo, más allá del amplio eco de la polémica sobre el tema «histórico»: capitalismo y ética protestante (sobre la que se puede ver, asimismo, la reseña del autor de la presenta nota en *Società*, I, 5, pp. 219-231),[8] y más allá de las resonancias político-propagandísticas de la idea del «carisma político» y de la teoría de los «jefes», Weber ha influido en la vida intelectual italiana, precisamente en el aspecto representado por las dos conferencias sobre la ciencia y sobre la política como «vocación» y como «profesión», aunque, como es lógico, no sólo en función de ellas. Me refiero a la importancia que ha podido tener en algunos movimientos intelectuales y políticos turineses el planteamiento de Weber en sus consideraciones sobre la investigación científica y en particular sobre la actividad política: me limitaré a citar el movimiento que elevó a la jefatura a Piero Gobetti y al grupo Revolución Liberal, y el influjo que tuvo más tarde sobre Burzio. No olvidemos que en 1923 *Revolución Liberal* dedicó un artículo a Weber. Es cierto que lo escribió un autor político que luego cambió de ideas (G. Ansaldo, «Max Weber e la democrazia», *Revoluzione Liberale*, II, 4, 1 de febrero de 1923, pp. 13-15); pero ésta es otra historia. Y a Weber pueden recordar ciertos gustos típicos del aludido grupo gobettiano, como el del «problemismo».[9]

8. Traducida en este volumen: *vid.* más adelante el trabajo titulado «Estudios sobre los orígenes y el espíritu del capitalismo». *(N. del t.)*

9. En castellano diríamos «relativismo»; el término italiano alude a la consideración de que nunca hay una solución única y definitiva para los problemas, sean de la índole que fueren. *(N. del t.)*

Por lo demás, haría falta un análisis demasiado extenso, y entraríamos en una temática todavía muy viva y polifacética, que escapa a las posibilidades de una nota informativa. Ya se ha hablado de la importancia de los planteamientos de Weber en la obra de Michels o en los aspectos más interesantes de la misma. Lo que presentamos es, pues, la letra de un pensamiento que ha influido en diversos sentidos en nuestra vida intelectual, y también el fruto particularmente vívido de un afán sin prejuicios por lo verdadero y lo exacto, y de un esfuerzo analítico realista que el pensamiento positivista quería transmitir a las nuevas generaciones.

Max Weber y la vida política alemana[1]

En realidad, este pequeño volumen de Mayer es más antiguo, como dice el autor, de lo que indica la fecha de publicación: comenzado en 1934, un artículo del mismo Mayer sobre «La filosofía política de Max Weber» (no incluido en el libro que aquí se reseña) se remonta a 1940 (se publicó en la *Dublin Review*, la revista católica dirigida por el historiógrafo y apologeta Christopher Dawson, conocido también en Italia). Pero nos parece oportuno reseñarlo igualmente porque el interés por Weber se está renovando estos días, tanto en Inglaterra y Norteamérica, según lo revela su reciente traducción, con amplio prólogo, en la colección «Biblioteca internacional de sociología y reconstrucción social» que dirige Mannheim, como en Alemania, según lo demuestran las reediciones de las obras de M. Weber que se vienen haciendo allí y, por ejemplo, la atención amplia, preponderante, que se dedica a Max Weber en el reciente libro de J. J. Schaaf, *Geschichte und Begriff* (Tubinga, 1946). Dejemos a un lado las teorizaciones de este último, de escaso interés para nosotros, y volvamos al estudio de Mayer, que se propone considerar «sociológicamente» a Max Weber como «tipo» del político alemán liberal-demócrata de la época posbismarckiana (y como tal, frustrado); y analizar, en las reacciones del brillante ingenio de Weber, los puntos sobresalientes de la política alemana de aquel período. Pero si es verdad que no debe juzgarse una época recogiendo lo que ésta pensaba y juzgaba de sí misma, no es menos cierto, como caso particular de este principio, que es cuando menos poco fructífero juzgarla en virtud de las críticas que ha hecho de sí por boca de sus propios hombres (desde luego, son los hombres los que juzgan y critican, pero esperemos que se nos acepte la metáfora). Por este motivo no examinaremos el libro de Mayer desde este punto de vista; la cuestión de la reciente historia alemana, abordada por historiadores-periodistas como Taylor, por estudiosos serios como Roy Pascal, por diversos historiadores y autobiógrafos alemanes (Meinecke, Ritter, el mismo hermano de Max Weber, Alfred), no se puede tratar en una reseña, así, a vuelapluma, como tampoco con el pretexto de analizar a una sola personalidad, por importante que ésta sea. Es cierto que Weber sigue siendo uno de los estu-

1. Publicado por vez primera en «Società», V (1949), pp. 720-726. Es reseña de J. P. Mayer, *Max Weber and German Politics. A Study in Political Sociology*, Faber and Faber, Londres, 1944. *(N. del e.)*

diosos más vivos e interesantes que haya dado la universidad alemana tras la desaparición de patriarcas como Mommsen. Pero entre admitir esto y hacer de él nada menos que el representante «heroico» de toda una época de la historia de su país, hay una luenga distancia. No sólo porque el cosmos político de una nación no se puede reducir a su universidad y a su periodismo culto, ni siquiera cuando estas instituciones contribuyen, por ejemplo, a la elaboración de la Constitución del país de marras, como ocurrió en el caso de Weber; sino porque Weber, como figura de observador y crítico político y social, no se sostiene, bien mirado, en comparación por ejemplo con Kautsky (para el período que va hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial: el período de involución de Kautsky coincide con el mejor período de Weber, y el hecho de que se trate del último período de la vida de ambos puede llevar a cierta confusión de perspectiva). De cualquier modo, redunda en beneficio suyo el interés que manifestó (al margen de su erróneo dictamen derivado de un ciego prejuicio), por ejemplo, por la Revolución rusa de 1905, etc. No trataremos, pues, ni siquiera de juzgar la exposición de los momentos más importantes de la vida política alemana entre 1880 y 1920 que Mayer quiere darnos mediante la biografía «político-académica» de Weber, sino que nos limitaremos a algunas consideraciones de carácter general, derivadas de un análisis global de la obra.

La exposición de Mayer confirma las observaciones de Lukács y del abajo firmante sobre la ambigüedad intelectual de la posición de Weber en relación con Marx y el marxismo. Mayer recuerda en la página 33 que Max Weber había estudiado a Marx en su juventud y que siguió estudiándolo; en la página 43 subraya ya como cosa evidente que toda la modalidad sociológica weberiana de afrontar los hechos «está estrechamente vinculada con las teorías de Marx». (Como es lógico, la diferencia juega para Mayer en beneficio de Weber: «Mientras que Marx perteneció siempre a la época de la ilustración europea, Weber vivía en nuestro mundo, un mundo que ha descubierto que las religiones no tienen sólo raíces económicas [¡qué asombrosa petición de principio!]... Por otro lado, los cincuenta años que separan a Marx de Weber explican también que éste estudiase el capitalismo moderno en una etapa mucho más avanzada. Por consiguiente, fue capaz de ver con mayor claridad las complejidades administrativas, en relación, particularmente, con la siempre creciente amenaza de la burocratización moderna. ¿Cómo puede el individuo conservar su independencia ante esta burocratización total de la vida?») (Entendido: ¡pero Weber no vio el imperialismo!) Lo que ocurre es que Mayer no sabe articular esta observación, es decir, no se pregunta en qué sentido, hasta qué punto, con qué consecuencias se dio el estudio weberiano de Marx. Así, llega a observaciones contradictorias como las que siguen: en la página 67, tras recordar que Weber había sostenido siempre que el *bourgeois entrepreneur*

o el *Betriebsleiter* industrial, agrícola o comercial, es necesario en una sociedad «con un mínimo de libertad», prosigue: «Probablemente sería una interpretación muy burda de la sociología política de Weber la que quisiese explicar estas tesis por su personal prejuicio de clase. Max Weber, como Karl Marx, pensaba en perspectivas sociales, económicas y culturales siempre universales, actitud que trasciende la vida personal y la propia circunstancia.» Pero tras unas cuantas noticias y consideraciones, en la página 69, Mayer se ve obligado a recordar la incapacidad de Weber por comprender, más aún, por percibir, por sentir el valor de la Revolución de Octubre, y advierte, con todo, la incompatibilidad de esta posición negativa de Weber con su sentido histórico y con su misma concepción de la esencia del Estado. A Weber no se le puede escapar, subraya Mayer, y «no se le escapa, que ni la Comuna ni el régimen bolchevique pueden privarse de la ley marcial en los casos en que están amenazadas las bases de la disciplina»; pese a ello, Weber condena a los bolcheviques, de acuerdo con todo el mundo, Churchill, Kautsky, etc., etc. Y Mayer se pregunta: «Si la violencia es la última ley del Estado [alusión a la teoría de Weber de que la esencia del Estado radica en el monopolio de la violencia], ¿cómo puede Weber estar en desacuerdo con los nuevos dirigentes rusos y salvar la lógica?» La respuesta merece rescatarse del ambiguo texto original: «*The* bourgeois *Weber was not prepared to accept the* transitional *character of the Bolshevik dictatorship.*»[2] Tal es el prejuicio de clase que hay en juego. Un defensor de Mayer podría responder: no hay contradicción; allí se hablaba de prejuicio personal de clase, aquí de prejuicio no personal de clase. Pero esta personalidad e individualidad que se saca a colación como dato histórico de Cide Hamete Benengeli no cambia mucho las cosas. Es verdad que la honradez subjetiva de Weber no se podrá nunca poner en duda, pero, objetivamente, el prejuicio de clase permanece y es tan evidente que no se puede negar.

Este prejuicio de clase es lo que señala el límite de Weber tanto como observador y crítico político cuanto como estudioso. Auténtico prejuicio es lo que le hace escribir absurdos como el que sigue, que se cita con aquiescencia de Mayer: «El *Manifiesto Comunista* acentuó ni más ni menos que el carácter *económicamente* —no políticamente— *revolucionario* de la obra de los empresarios capitalistas burgueses» (*Politische Schriften*, p. 353; Mayer, p. 73): en la célebre segunda parte del *Manifiesto* no existe esa distinción que Weber introduce con un simple inciso: ¡al contrario! Pero sería una ofensa a los lectores de esta revista acumular las citas y los ejemplos. Porque es muy seria la limitación que explica el fracaso, porque fracaso fue, de Weber como político;

2. «Weber el burgués no estaba preparado para aceptar el carácter transitorio de la dictadura bolchevique». *(N. del t.)*

Mayer habla del «heroísmo» de la posición de Weber, cita como opuesta a la suya la posición de R. M. Rilke, e incluso puede tener razón si se considera a Weber biográficamente y en los círculos de la cultura universitaria; pero en resumidas cuentas fue un fracaso, porque las célebres cláusulas weberianas sobre el derecho de encuesta incluidas en la Constitución de Weimar no sirvieron para nada, por no hablar ya de su concepción del presidente de la república, desarrollada luego en el sentido que todos sabemos. Por lo demás, la limitación de que hablábamos labró la fortuna (póstuma) de Weber en los medios públicos «occidentales». Mayer se complace en citar las diversas «profecías» de Weber, un poco por amor a la argumentación que se trae entre manos y por algún pequeño meritaje literario de sociólogo; un poco por una latente tendencia a exhibir las posibilidades y ventajas de la ciencia sociológica; es autor por lo demás de un libro sobre Tocqueville, al que también presenta como «profeta de la época de las masas». Pero demuestra un espíritu crítico suficiente a la hora de analizar las «profecías» de Weber sobre el dominio norteamericano del mundo y sobre el fin del protagonismo alemán en la política del globo, comparándolas con el comentario del mismo Weber a estas profecías y constataciones suyas: «Esto es muy desagradable, pero hemos evitado algo mucho peor: el *knut* ruso, tal es *nuestra* bienaventuranza», y cosas parecidas (Mayer, p. 79; Weber, *Politische Schriften*, p. 483). Mayer lo interpreta así: «Para Weber sólo cuenta Alemania. *Raison*, "convenciones" inglesas y *knut* ruso no deben hacer perpetua su victoria sobre la nación alemana» *(ibid.)* (el *knut* ruso no es aquí solamente el zarismo, ya extinguido). Mayer subraya con justicia la extrema postura chauvinista adoptada por Weber. No sabe ver, sin embargo, el nexo existente entre el impedimento o freno interior o prejuicio o superstición que hace evadirse al profesor alemán no sólo ante la realidad histórica sino también, lo que es más grave en un hombre de ciencia, ante las nuevas ideas y el nuevo modo de entender la realidad transformándola y haciendo moverse a la historia y a la sociedad, y el hecho de refugiarse en el chauvinismo nihilista y en la aventura (intelectual tan sólo en Weber) del augurado cesarismo carismático. Por ello son superficiales sus críticas a la teoría política y social de Weber, apoyadas en un interesante cotejo de su correspondencia, que revela a un Weber muy distinto del que nos podríamos imaginar leyendo las dos célebres conferencias sobre la ciencia y la política como vocación y profesión, que han acompañado durante muchos años a Mayer, como a muchos otros estudiosos, «en la selva de nuestras dudas intelectuales y morales» (p. 85). Claro que incluso en la actualidad siguen siendo sugestivas las dos conferencias, y pueden servir como medio de crítica a la pseudoconciencia que, engastada de sonoros nombres, propala en las universidades concepciones generales de la vida y el mundo anticuadas cuando no reaccionarias, en vez de enseñar a

trabajar y transmitir a los alumnos materiales e instrumentos de trabajo. La polémica de Weber contra los profetas no es una profecía (advertiremos entre paréntesis que las profecías de que habla Mayer son otra cosa: más que nada previsiones y vaticinios de hechos y acontecimientos políticos y sociales, pero definidos; no profecías de fenómenos morales sociales, etc., de carácter indefinido, ni proclamaciones más o menos inspiradas, irracionales siempre, de creencias antiguas o nuevas, ni mensajes relativos a reformas o retornos), no es un «mensaje»: llamar así a la enseñanza crítica y racional de Weber es un juego de palabras, apreciable en una charla, inútil en una investigación. Tampoco hay contradicción, como ha podido parecer a E. Ragionieri (*Belfagor*, 1949, IV, p. 247), entre la valoración positiva que ha de hacerse críticamente de las afirmaciones de Weber respecto del «desinterés» de la investigación científica, es decir, respecto de su «ausencia de prejuicios», y la constatación del prejuicio factual que señala las limitaciones de su teórica ausencia de prejuicios. Es verdad que se podría argumentar que todo límite representa una contradicción con aquello que limita. Pero el carácter de los límites es una cosa y otra distinta la constatación de la existencia de los mismos. Tampoco, por otro lado, puede interpretarse aquel juicio críticamente positivo como adhesión a la «ciencia desinteresada» tomada en sí misma y elevada a categoría o a ideal: pseudocategoría y pseudoideal, hablando objetivamente, en particular si se presenta en ciertos contextos e inciertas situaciones. Las enseñanzas de Weber en materia de análisis y revisión de nuestros instrumentos de trabajo son válidas, pero está claro que si se quiere hacer de ellas arbitrariamente un mensaje pierden el sentido, del mismo modo que, por ejemplo, sería palabrería romántica decir que la lima es un principio mecánico o que «la catedral de Colonia es el socialismo».

Mayer, como es lógico, no se detiene en tales cuestiones y se limita a dar constancia, como fiel creyente en una divinidad distinta de la de Weber («Ningún Prometeo ha desafiado a Dios impunemente», p. 86), de «la insuperable tensión entre valores y ciencia» (*ibid.*) presente en el pensamiento de Weber: posición semejante a la de Antoni, y sólo aparentemente semejante a la constatación de los límites por actitud escrupulosa inherentes a la actividad científica de Weber: puesto que allí (en Antoni y en Mayer) se trata de la teorización de un dualismo como «principio» de una época, de una cultura, de un pensamiento, dualismo que se entiende en tanto que «polarización», como antítesis de contrarios (en el mismo plano); mientras que aquí se trata de la constatación de un hecho (el prejuicio, el elemento irracional, es decir, la consolidación de un acto racional, consolidación que por sí sola desnaturaliza ese acto que constituye el límite): hecho que no se entiende como antítesis porque la misma constatación de su existencia indica que el pensamiento limitado está subordina-

do al más avanzado, que el valor de aquél radica en éste o en la acción y desarrollo de éste: el límite, el prejuicio, señalan una huida de la ciencia, una parada, no una intrínseca duda hamletiana.

Mayer subraya la importancia que el conocido libro de Ostrogorski, de 1902, y su crítica de la democracia tuvieron para el Weber de la conferencia sobre la «política como profesión» (y también para Michels, y quizá se podría decir que asimismo para nuestro Mosca): y de él extrae elementos de crítica bastante pertinentes desde su punto de vista. Menos pertinentes parecen sus observaciones sobre el carácter «luterano» (según la conocida tesis de la influencia que ha tenido Lutero en la escasa conciencia política del pueblo alemán) del «maquiavelismo» (es decir, del nihilismo y el realismo empírico) de Weber, que, como es lógico, tiene tan poco que ver con Maquiavelo como Leonardo Bruni y Lorenzo Valla con el neohumanismo —el cuarto de la serie, si no me equivoco— tipo siglo XVII y gubernativo, puesto recientemente de moda. También tienen algún interés las observaciones de Mayer, más estrictamente «especializadas» («sociológicas»), sobre la «sociología» de Weber, desde una perspectiva, no «universal», sino «germano-europea». Puesto que la próspera antítesis Occidente-Oriente la teorizaron Weber y Troeltsch desde esta misma perspectiva, tal vez sea útil, para quien guste de estos análisis, consultar sus orígenes y límites (p. 92). La conclusión de Mayer, que prevé para Alemania un «colectivismo cristiano» dominantemente católico «porque sólo la Iglesia católica con su *Kaplanokratie* [capellanocracia por burocracia] cuenta con un sistema organizativo» que no será fácil de derribar (p. 93), puede interesar también no sólo desde un punto de vista divulgatorio. Una serie de apéndices remata el pequeño volumen de Mayer: la traducción de un discurso de Weber sobre la administración pública, unas páginas de Tawney sobre la conocida tesis weberiana a propósito de los orígenes puritanos del capitalismo, y una serie de tablas históricas sobre los partidos políticos alemanes de 1871 a 1918, etc.

Estudios sobre los orígenes y el espíritu del capitalismo[1]

La obra de Weber y la de Tawney son de interés para el estudioso de los problemas históricos, para el de cuestiones de teoría y metodología de la ciencia económica y para el de metodología historiográfica o de teoría de la historiografía; la de Pietranera para los dos últimos.[2] En realidad, Pietranera replantea, tras Travaglini (Volrico Travaglini, *Il concetto di capitalismo*, Padua, 1937; *cf.* la reseña de Croce, *Critica*, XXXVI, 1938, pp. 370-371), el problema de si el término capitalismo es utilizable en la ciencia económica sin riesgo de equívocos, y de si se puede estimar útil en historiografía, por encima y más allá de su polémico significado original. De este análisis, y de su «deducción» del concepto de capitalismo como concepto historiográfico en un sentido estricta y ortodoxamente crociano, Pietranera deduce a su vez el concepto de materialismo histórico, al que opone el de socialismo. Es sabido que la obra de Weber, con su definición (o descripción) del concepto de «espíritu capitalista», y la de Tawney, con su distinción entre un «capitalismo endémico» y un «capitalismo histórico», juegan un papel importante en la polémica académica desarrollada en este sentido.

Analicemos antes, sin embargo, en la medida en que se puedan dar por sentadas tales distinciones, las obras de Weber y Tawney en tanto que obras de historia, es decir, en razón de los conocimientos y consideraciones que nos ofrecen para la mejor comprensión de la vida civil y política del pasado en sus diversos aspectos. El trabajo de Weber es ya un clásico, antes que nada, y ha engendrado una numerosa descendencia, más útil por lo general para el estudioso que el propio cabeza de familia: me refiero a las investigaciones, principalmente francesas, sobre la formación de las grandes fortunas antes de la revolución o hasta la víspera de ésta, y en las que se ha tenido en cuenta las situaciones derivadas del hecho religioso, más aún, confesional. Interesa, por tanto, trazar una breve línea histórica al respecto, a fin de hacer algún comentario a la introducción que a esta esperada traducción ha redactado Sestan bajo la forma de elegante ensayo sobre Max Weber. Son escritos que Weber publicó en 1905 y en

1. Publicado por vez primera en «Società», I (1946), pp. 219-231. *(N. del t.)*
2. Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, introd. de Ernesto Sestan, trad. de Piero Burresi, Roma, 1945, R. H. Tawney, *Nascita e religione del capitalismo*, trad. de Marco Lombardi, Milán, 1946. G. Pietranera, *Capitalismo, materialismo storico e socialismo*, Génova, 1945. *(Nota de Delio Cantimori.)*

1906, el segundo tras un viaje a Norteamérica, y que desataron inmediatamente una viva polémica, de la que hay rastros en la presente traducción italiana, hecha sobre la reedición de 1914 (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tubinga, 1914), para la que Weber redactó una nota haciendo referencia a las polémicas entabladas con sus principales críticos. El éxito fue rápido en Alemania y fue remachado, sobre todo, por la aceptación de la tesis weberiana (el «espíritu» del capitalismo está impregnado en sus orígenes de «religiosidad» calvinista-puritana) por parte de Troeltsch (*Die Soziallehren der christlichen Kirchen*, Tubinga, 1912, aunque publicado años antes en el mismo *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* en que se habían publicado los trabajos de Weber y algunas de las principales críticas con las réplicas del autor). Fuera de Alemania, el vórtice del interés apareció más tarde: la traducción inglesa es de 1930, la exposición sumaria de Halbwasch en francés es de 1925; la traducción italiana de Burresi, cuidadosamente publicada ahora por Sestan, se hizo en 1927, y en 1928 M. M. Rossi publicaba su ensayo *L'ascesi capitalistica*, «el único verdaderamente completo sobre las teorías en torno al origen del espíritu capitalista», como dice certeramente Sestan. Desde entonces han sido muchas las polémicas sobre la «teoría» de Weber que han sostenido su validez, o no, con gran lujo de argumentaciones particulares y de ingenio —típica entre nosotros, la de Antoni—, aunque sin hacer progresar mucho nuestros conocimientos sobre el tema; más importantes han sido los estudios particulares, o del tipo ya citado (historia de las fortunas, historia económica), o del tipo que analizaba la validez de la tesis general para determinadas situaciones y determinados períodos cronológicos; ejemplar, en todos los sentidos, el de Sayous, «Calvinisme et capitalisme; l'expérience genevoise» (*Annales d'Histoire Economique et Social*, VII, 1935). Sestan ofrece una bibliografía amplia y precisa (pp. XVII y XXXV), a la que remitimos.

El primer ensayo (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*) es en parte teórico y en parte histórico, es decir, en parte contiene el planteamiento sociológico-historiográfico del «problema», y en parte la descripción del fenómeno histórico; el segundo, titulado *La ética vocacional del protestantismo ascético*, es sobre todo descriptivo. No se trata de la descripción aguda y a menudo «narrativa», bien hecha y exacta de Dilthey, sino una descripción clasificatoria y a menudo general, sociológica, según podemos advertir al hacer nuestras las palabras de Sestan: «Es posible se le pueda reprochar el no haber dirigido la investigación, muy prudente con todo, hacia objetivos concretos, hacia personalidades, por así decir, muy precisas y susceptibles de identificarse con individualidades descollantes del capitalismo naciente. El pensamiento de Weber es sustancialmente éste: la ética económica y social derivada de tales y cuales doctrinas religiosas y tales y cuales sentimientos religiosos era tal y cual; y en cuanto tal

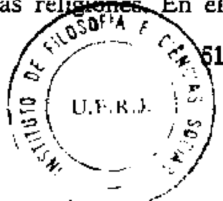
—piensa Weber— tenía que incrementar el espíritu capitalista. Pero no llega nunca a descorrer el último velo, a ponernos ante los ojos un caso concreto, el nombre y los apellidos de un seguidor de aquellas doctrinas religiosas determinantes que sea también, de manera clara, un propugnador de la vida y los sentimientos capitalistas en su actividad económica» (p. XLV).

Quizá podría añadirse a estas justas y agudas observaciones que a Weber tal vez le importaban más los «capitalistas» verdaderos y propiamente dichos, los acumuladores de fortuna y los creadores de grandes empresas que los *propugnadores* de una vida y unos sentimientos capitalistas. Témome que en el período en que se centran las investigaciones de Weber (siglo XVII y XVIII) sea más fácil encontrar grandes individualidades (o un gran número de individualidades medianas), «capitalistas» puritanos, metodistas, etc., que «propugnadores de la vida y los sentimientos capitalistas» entre los puritanos y metodistas; que no es sino lo que dice un poco más adelante el mismo Sestan con otras palabras, no obstante observando con justicia que Weber describe a «los mercaderes, los trabajadores, los productores, los pequeños empresarios industriales... como debían ser según lo que decían los predicadores contemporáneos y no como eran en realidad». Los propugnadores puritanos o protopuritanos de la vida y sentimientos capitalistas, capitalizadores podría decirse irónicamente, con buena conciencia —con buena conciencia religiosa, se entiende—, son un fenómeno de tiempos más recientes. Un observador agudo e informado de la vida contemporánea, A. Huxley, incluía en 1927 los «negocios» entre los modernos «sucedáneos de la religión», con palabras que me parece aluden irónicamente a los fáciles repetidores de las tesis weberianas en el período de prosperidad económica anterior a la crisis de 1929: «Hacer dinero, alegan, es un acto espiritual; la eficacia y la honradez corrientes constituyen un servicio a la humanidad. Los negocios en general son el Dios supremo, y la Razón Social la divinidad subsidiaria a la que se dirige el tributo directo de las oraciones...» Las virtudes de esta religión «son tan practicables que prácticamente cualquier hombre que crea en la religión de los negocios puede imaginar que es verdaderamente un hombre bueno». También encontramos en una novela de Maurois a uno de estos ascetas de los negocios, un gran banquero incansable. Por lo demás, Below, a quien repite Antoni en una nota, observa que T. Mann se envanecía (en 1918) de haber retratado en su novela *Los Buddenbrook* al tipo de capitalista «ascético» sin haber conocido, sin embargo, las polémicas suscitadas en torno a la tesis de Weber y menos aún la tesis misma. Pero, por volver a la observación de Sestan, habría bastado que Weber hubiese aportado alguna documentación de la eficacia de la ética calvinista en la actividad económica, y si no en grandes individualidades, como dice Sestan, sí por lo menos en cierta cantidad de personalidades pequeñas o medianas, ya que las estadís-

ticas contemporáneas que Weber el sociólogo quiere explicar no son una prueba, sino justamente el material que hay que interpretar. De cualquier forma, la constatación de Sestan es cierta y mantiene toda su validez. Así que se puede hablar de un capítulo importante, muy importante, de la historia de la teología y de la ética protestante, que nos informa críticamente y con claridad, y nos describe articulada y concretamente que la religiosidad protestante, en particular la de tipo calvinista, fue una religiosidad eminentemente «moderna»; y que da un nuevo significado al sentido común que atribuye una mayor escrupulosidad, diligencia y actividad a los «protestantes» que a los «católicos». El «protestantismo liberal», en lucha confesional con la tradición luterana, con el catolicismo en general y con el socialismo, acogió con satisfacción la tesis de Weber; de hecho, el protestantismo liberal alemán, afín por tantos conceptos y en tantos aspectos vinculado a importantes corrientes teológicas «modernas» del mundo religioso oficial anglosajón, y propenso a acentuar la importancia de una religiosidad generalmente «protestante», «reformada» (calvinista moderada, «demócrata», «liberal», «progresista») frente al evangelismo luterano, tradicional, autoritario, conservador, «prusiano», se sintió más que contento de ver confirmada en las tesis de Weber su propia modernidad, su propia actualidad, su eficacia factual en el mundo moderno; los teólogos y ministros de todas las confesiones, aunque particularmente los protestantes, están siempre preocupados por ser «modernos», por dar a las verdades eternas, de que se consideran depositarios, una voz viva, que se escuche, que sea eficaz, que interprete la vida; los «teólogos liberales» estaban más preocupados aún, precisamente porque se habían alejado de las tradiciones de su Iglesia y por la acusación (no infundada, desde el punto de vista teológico-pastoral) que se les había hecho tocante a que no estaban en situación de preparar a los jóvenes pastores para la cura de almas, ya que complicaban demasiado los dogmas. Ahora tenían la prueba, creían tener la prueba de que las verdades eternas (la predestinación) se habían desplazado a la ética vocacional, a aquellas costumbres que parecían liberadas de los antiguos planteamientos dogmáticos, pero que ciertamente serían reconocidos como profundamente «cristianos» cuando la teología se dirigiese a ellos con palabras modernas y no anticuadas. El mundo de las grandes industrias, de la gran banca, de los grandes monopolios, de la infatigable actividad económica, del misterioso y preocupante «americanismo», no había que condenarlo ya como mammonismo, no había ya que rechazarlo; era aceptable, tenía un «espíritu»; este espíritu era «cristiano», este cristianismo era «puritano». Terminaba así el embarazo de tales grupos respecto de la sociedad contemporánea. «Modernidad» y «cristianismo» podían reconciliarse, y la voz de Overbeck seguía sin escucharse. Contra esta posición, más que contra la tesis de Weber, son válidas, pues, las polémicas de Wünsch

(*cf.* Rossi, *L'ascesi capitalistica*, pp. 80-82, etc.): es un aspecto de la polémica de los teólogos evangélico-luteranos tradicionalistas con los teólogos liberales en una época bastante diferente; no existe ya la enérgica actividad expansiva del primer decenio del siglo, sino el repliegue, la desilusión pesimista, todavía en 1927, tras la derrota de 1918; en Alemania, la teología de moda no es ya la de Troeltsch, sino la de Barth, de la que Wünsch acusa claramente el influjo (como más tarde acusará el influjo de las teorías nacionalsocialistas) al trabajar con ella, aunque sólo algunos aspectos, los más claramente conservadores. Weber y Troeltsch aceptaban en esencia lo que ellos llamaban «capitalismo» (excepción hecha, en el caso de Troeltsch, de la condena de sus «exageraciones»); Wünsch, alejándose aquí de Barth, que había abandonado toda confianza en las posibilidades de intervenir en las cosas del mundo, lo condena con las encendidas y generales invectivas de la tradicional y antiquísima prédica contra el rico, contra Satán y Mammón, y se declara (en 1927) favorable a la solidaridad cristiana sobre la base de la doctrina del amor, a la que luego llama «socialismo».

Puede dudarse, con Löwith, de si, cuando Weber propuso por vez primera su tesis, tenía intención de dar un ejemplo apto para confirmar históricamente las tesis de los que, atribuyendo al marxismo la teoría positivista de que todo «hecho espiritual» no es más que un reflejo de la «materia», de la «economía», etc., se esforzaban por demostrar que toda vida, toda historia, incluso la vida económica, deriva exclusiva y directamente del «espíritu»; y del espíritu trascendente, como lo entendían, de una u otra manera, los teólogos (y aquí aludimos a los teólogos protestantes, ya que la posición de los teólogos católicos era otra y más decidida). Pero ya con Troeltsch se deja sentir, en el cuadro general de su actividad, esta acentuación polémica. No hablamos, por tanto, de los teóricos de los orígenes católicos del capitalismo, de los que incluso entre nosotros ha habido últimamente algún eco. Por fin, el mismo Weber, cuando amplió sus primitivas y puntuales indagaciones y las transformó en un gran cañamazo sociológico, acabó por ceder y anunció sus lecciones sobre la ética económica de las grandes religiones, en la Universidad de Viena, en 1918, como «Crítica positiva de la concepción materialista de la historia». No obstante, al terminar las investigaciones que ahora se ofrecen al lector italiano, su posición crítica era muy clara: «No es nuestro objetivo sustituir por una interpretación causal de la civilización y de la historia, abstractamente materialista, otra espiritual y no menos abstracta. Las dos son igualmente posibles, pero con ambas se rinde un servicio igualmente parco a la verdad histórica si pretenden ser, no una preparación, sino una conclusión de las investigaciones» (pp. 226-227). Además, al dar tal título al curso vienés advertía que las investigaciones no debían versar sólo sobre la importancia de la vida económica en las religiones. En el



curso de sus indagaciones no se dejó nunca coger los dedos por la voluntad o el deseo de demostrar una tesis o la verdad de una concepción general; sabía bien, y ha ayudado a enseñárnoslo como pocos, que las concepciones generales son con mucha facilidad reducibles a fórmulas únicas y a fórmulas mágicas, buenas para resolver todos los problemas. Pero sus investigaciones se entendieron en realidad como la invocada confirmación y demostración de la prioridad de lo espiritual sobre lo material, de la religión sobre la economía; por otra parte, un observador atento pero quizá demasiado vinculado con contextos de debate público como era Landshut (socialdemócrata) creyó llegar a la conclusión de que, aunque no formulado expresamente, el problema de Weber había sido siempre, en la raíz de todas sus pesquisas, la crítica negativa de la «concepción materialista de la historia». Se nos antoja que sería más útil subrayar otro aspecto general de la obra weberiana: con su negativa —salvado el título del curso académico— de descender del plano de la investigación crítica, científica, filológica, al del periodismo, aunque fuera del periodismo culto, Weber forjó una obra notablemente innovadora y liberadora, ya que rompió con la tradición que en Alemania, y no sólo en Alemania, distinguía las «ciencias sociales» de otras disciplinas universitarias, imponiendo expresamente y con clara intención que éstas debían preocuparse continuamente por la *salus publica*. Como sea, en el amplio mundo ajeno a las escuelas y a los institutos de investigación, y ya entonces en Troeltsch y en sus repetidores y divulgadores, la posición de Weber se interpretó, tanto entre los seguidores como entre los adversarios de las ideas marxistas, como de crítica a la «concepción materialista de la historia», si bien algunos autores (Löwith, Antoni) vieran por el contrario paralelismos intrínsecos entre Weber y Marx. Para los demás era fácil aceptar ya el término de Weber «espíritu del capitalismo», y demostrar que un «espíritu» puede derivarse sólo de otro «espíritu» y no de la «materia», en virtud de la contradicción que no lo admite. De esta interpretación se hace eco también Travaglini, repetido básicamente en este sentido por Antoni; «Max Weber, que comenzó con la intención de dar la vuelta a la interpretación marxiana, tras emplear largas páginas para demostrar su muy conocida tesis, terminó por abrazar otra, no muy alejada de la del peor Marx», si bien con la reserva de que tal postura weberiana está «en contraste con su tesis fundamental, o mejor aún, con la tesis a él atribuida, con razón o sin ella» (Travaglini, *Il concetto di capitalismo*, p. 40).

La investigación weberiana pertenecía, de hecho, al debate sobre el «capitalismo» promovido en Alemania a principios de siglo por los círculos universitarios en respuesta a las afirmaciones, a las polémicas, a las acusaciones socialistas, debate que pasó luego, sobre todo después de la guerra 1914-1918, a los demás países, y del que escritos como los de Röpke y Hayek son los postreros

rescoldos. Véanse en este sentido los trabajos de Sestan, de Travaglini, de Pietranera; dice el primero de modo muy elegante y sólido, e insisten los otros dos con preocupaciones de carácter más lógico y teórico, que el término «capitalismo» no puede considerarse válido ni como concepto historiográfico ni como categoría económica, por ser de origen práctico y no lógico y, por ello mismo, susceptible de sobrecargarse de significados y valoraciones prácticas diferentes (condena, exaltación): con lo que recogen y enriquecen en virtud de la experiencia crociana la sólida y particularizada investigación de Passow, que los tres citan. Pietranera propone una deducción crociana del concepto, que será preciso ver más adelante. El debate tenía un fondo político general: por una parte, socialistas de diversas clases, por la otra, adversarios del socialismo, sostenían que el «capitalismo» era una forma de vida económica, política, social, o bien un «período», una «fase» histórica a tener en cuenta, período y fase «superados» o en vías de superación, forma de vida que había que combatir. En la forma concreta que aquí nos interesa, se remonta a la primera edición de *El capitalismo moderno* de Sombart (1902) y se limita a Alemania, es decir, a la sociología alemana (Sombart, Weber, etc.); de aquí pasó a la economía alemana, donde encontró resistencia, aunque se difundió ampliamente durante el cuarto de siglo que medió entre ambas guerras mundiales. Sólo en este último período se difundió el debate en los términos ya conocidos (validez, positividad o negatividad del *Capitalismo*, sus características, su origen, sus relaciones con el mundo moderno, con la religión, etc.), sobre todo hacia 1930 más o menos.

A la historia de esta difusión, que es también parte de la historia de la divulgación de muchos temas del pensamiento, de la cultura, de muchas avanzadas de los debates públicos alemanes en el mundo en el curso de aquellos años, primero directamente y luego por la emigración de los intelectuales, pertenece asimismo la obra de Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, en 1926, que ahora se ofrece en traducción italiana, bastante inexacta, empezando por el título, que debería ser *La religión y el origen del capitalismo*, es decir, «las relaciones entre la religión cristiana, católica y luego protestante, y el origen o los albores del capitalismo en Inglaterra», y no el brillante e incomprensible (aunque quizá por esto atractivo) de *Nascita e religione del capitalismo*.[3] Si se hubiese tratado de un desarrollo de las observaciones de Marx sobre el calvinismo, religión burguesa, el título habría podido tener su excusa; pero tal como está el traductor incurre en deformación y en «traición»; porque Tawney —defensor, en el marco de la polémica general, de la distinción entre un capitalismo eterno, viejo como la historia, esto es, como actividad económica, y un capitalismo «histórico», moderno (distinción recogida

3. Literalmente: «Origen y religión del capitalismo». *(N. del t.)*

en otro sentido por Röpke)— adopta una postura análoga a la del liberalismo protestante, preocupado por adaptar el viejo dogma a la vida moderna para no quedar rezagado por ésta; véase en la página 11 de la traducción italiana: «Se trata de una tentativa por volver a tomar en consideración lo que de práctico implica la ética social de la fe cristiana, de un modo lo bastante global para elaborar un término medio con que juzgar las acciones y las instituciones colectivas de la humanidad, sea en la esfera de la política internacional, sea en la de la organización social.» (Aunque no hemos podido comparar la traducción italiana, apenas legible, con el original, nos limitaremos a señalar un error típico del traductor, evidentemente ignorante de los problemas históricos: en la p. 30 se habla de «*oscure sette, come i Pover'oumini di Lione*»:[4] es evidente que el traductor ha trasladado con prisa y literalmente el inglés «*Poor men*»,[5] que a su vez es traducción del latín «*Pauperes de Lugduno*», Pobres de Lyón, los primeros valdenses: la obra abunda en estas incorrecciones, que irritan al lector informado, y quién sabe cuántas inexactitudes meterán en la cabeza de los no informados.) Por lo que afecta a la tesis weberiana, Tawney la recoge, limitándola, aunque haciendo de ella básicamente su esencia. Su conclusión es, en pocas palabras, la siguiente: haciendo las oportunas reservas, como el espíritu de los grandes empresarios, comerciantes, banqueros y personal dependiente, por un lado, y la teología moral, más aún, las costumbres y las tendencias de los protestantes ingleses, especialmente puritanos, por el otro, presentan características más complejas de cuanto se deriva de la exposición weberiana, las observaciones de Weber siguen siendo válidas por lo que toca a la religión, la religiosidad y las teorías normativas de la conducta económica y social, y —añade Tawney— política, de los estratos comerciantes (sólo de los estratos comerciantes o sobre todo de los estratos comerciantes) del siglo XVII, en Inglaterra (la delimitación tiene poca importancia, ya que también para Weber el capitalismo había nacido en Inglaterra). La preocupación principal de Tawney es, pues, clara y expresamente religiosa (como quizá la, inexpresa siempre, de Weber), más aún, eclesiástica, conforme por lo demás con el planteamiento de la serie de conferencias de la que forman parte las aquí reseñadas: «Creíase que de esta naturaleza [del hombre] y de sus posibilidades tenía la Iglesia cristiana, durante la mayor parte del período analizado en estas páginas, un concepto particular y suyo por definición. Por ello se le confió la misión de formular una teoría social... Despojada de las extrañezas del tiempo y los lugares, su filosofía quiere sobre todo afirmar la superioridad de los principios morales sobre los intereses económicos, que tienen un sitio, y un sitio importante, en la vida humana, pero

4. «Obscuras sectas, como los Hombres Pobres de Lyón.» *(N. del t.)*
5. «Pobres.» *(N. del t.)*

que, como otros intereses, una vez satisfechos y alimentados y engordados llevan la ruina al alma y la confusión a la sociedad... La característica de las sociedades modernas que más contrasta con las enseñanzas atribuidas al Fundador de la fe cristiana es algo más profundo que los errores excepcionales o las anómalas insensateces contra los que con mayor frecuencia se dirige la crítica. Consiste en la admisión, aceptada por la mayor parte de los reformadores con ingenuidad no mucho mayor que la de los defensores del orden establecido, de que la obtención de riquezas materiales es el objetivo supremo de los esfuerzos humanos y el último criterio de juicio para calibrar el triunfo humano» (pp. 408-410).

¡Qué diferencia entre esta patética conclusión y la de Weber! Se ve en ella el carácter de la tesis de Tawney: sólo parcialmente son aceptables las conclusiones de Weber porque sólo parcialmente han olvidado las iglesias cristianas condenar a Mammón incluso en sus más sutiles aspectos; y en cuanto a la admisión fatal, la hizo sólo una parte de los puritanos, una secta inconformista, no una parte de la Iglesia de Inglaterra, ni de los católicos romanos, ni de muchas otras iglesias cristianas...

El origen sociológico de la aplicación del concepto o pseudoconcepto de capitalismo a la historiografía explica, por la afinidad intrínseca entre sociología y teología, su rápida moda entre los teólogos y entre los historiadores, como Tawney, preocupados por cuestiones religiosas; no hay motivo para maravillarse de ello, como hacen Passow, que constató el primero este hecho, y, tras sus pasos, Pietranera: tras la publicación del libro de Sombart, los estudiosos de economía se resistían al empleo del nuevo término, mientras que los teólogos en general, y podemos especificar que de tendencia «liberal» o de la tendencia que fue luego la de los «socialistas religiosos» (protestantes), lo aceptaban con entusiasmo. Passow advierte, de hecho, que mientras que repertorios científicos como el *Wörterbuch der Volkswirtschaft* y el *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* no admitían aún la voz «capitalismo», se hacía valer en el repertorio para teólogos *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1911), compilado por el célebre pastor «liberal» Traub, autor de un trabajo sobre *Ética y capitalismo* (1904). En la segunda edición de este repertorio (1930), la voz, conservada, aunque confiada a otros, comienza con esta definición: «El capitalismo es la ejecución programática de la teoría económica liberal...» (III, col. 619). Quien haya tenido ocasión de hojear manuales de teología o de filosofía para teólogos habrá observado cuánto abundan en términos generales de esta índole, aptos para abarcar, por lo deducible de sus consecuencias, muy variados fenómenos históricos e ideas materializadas por teorías condenables o pecados castigables: racionalismo, deísmo, modernismo, protestantismo, panteísmo, naturalismo, mammonismo, americanismo, individualismo, etc., etc. En nuestro caso lo que

importaba no era tanto el fenómeno del modo capitalista de producción[6] cuanto el «mammonismo» de la edad industrial del mundo moderno: eran algunas consecuencias del predominio de dicho modo —las que arañaban la religiosidad tradicional— que se reunían de buen grado bajo el nuevo término, consagrado por un profesor como Sombart, y apto, por lo que afecta al significado de que lo había henchido la polémica socialista, para la prédica moralista, con el fin de recuperar la función dirigente y educativa que el socialismo había arrebatado a los curadores de almas. Como la investigación weberiana se dio en un terreno sociológico para prosperar luego, sobre todo, en el campo de las polémicas antimarxistas, el término «capitalismo», surgido en un medio sociológico, prosperó en el medio de las polémicas antimarxistas y luego en el medio teológico antes que en el medio económico o en el historiográfico. Los socialistas, que, tras los pasos de Marx, y adoptando el término más amplio y elástico de «producción capitalista», hablan de capitalismo, dan a entender siempre que se refieren a un tipo particular de sociedad («burguesa») y a su estructura, o bien a sus aspectos y a sus consecuencias, pero siempre en relación con el hecho fundamental de las contradicciones y el malestar profundo procedente de la producción capitalista, identificado en sus rasgos generales y analizado y por analizar en sus articulaciones exactas; los teólogos piensan como es lógico en lo que para ellos es lo más importante; estamos en un terreno rico en preocupaciones morales o auténticamente religiosas. Sestan ha advertido ya, por lo demás, la coincidencia, en la cultura italiana, entre el aumento del interés por Weber y cierto despertar de intereses religiosos.

La segunda polémica, la que trata de la validez del término capitalismo, llegó a nuestra cultura despojada de los fermentos religiosos, de las instancias teológicas que explican en gran medida su breve historia y también su interrelación con la primera («significado» de las tesis de Weber, instancia antimarxista); y se presentó en un plano puramente metodológico (Travaglini, Croce, Pietranera). Surgido como arma polémica, en el plano práctico, y no como concepto científico, críticamente elaborado, el concepto de capitalismo no podría utilizarse ni como concepto historiográfico ni como concepto económico. Tal nos dicen Croce y Travaglini. Por lo que toca a las diversas formulaciones de Sombart, de Weber, etc., las críticas de Travaglini son con frecuencia válidas, como críticas particulares. Por lo que afecta a la observación general sobre el origen práctico del concepto, podría observarse que el hecho mismo de haberlo utilizado campos contrarios hace ya que se le despoje de concreciones contingentes, polémicas; desde otro punto de vista podría observarse que no parecen del todo

6. Aclaro, para determinados puristas, que Cantimori no dice «modo» (de producción), sino «sistema». *(N. del t.)*

comprobadas ni la exclusiva «practicidad» (en el sentido corriente, no en el sentido dialéctico) del *Capital*, ni la identidad y derivación lógica del uso del término y el concepto «capitalismo», por abstracción y generalización, del uso de los términos y los conceptos «capital» y «economía capitalista» (donde capitalista procede de capital y no de capitalismo, incluso cronológicamente); y se podría observar asimismo, en fin, que el uso del término y el concepto de liberalismo, por ejemplo, puede tener (y ha tenido) un carácter igualmente práctico, más aún, práctico en un sentido muy restringido; y, en definitiva, hasta la negación misma de la legitimidad del uso del concepto de «capitalismo» puede tener carácter «práctico» (estamos en plena lucha, hay que eliminar las instancias útiles al adversario y peligrosas para nosotros, y se trata de decir que el mal que los adversarios combaten, y que para nosotros es un bien, no existe, no puede existir y que, por tanto, no existe ni siquiera como mal). Pero estas últimas observaciones son quizá de carácter secundario y tal vez puedan reducirse a motivos que, probablemente, no sean susceptibles de desarrollo o que pertenezcan a un cuadro más amplio; hay, desde luego, dudas procedentes de la necesidad de claridad, especialmente cuando, en virtud de la experiencia, es dado dudar de la rigidez y validez de la diferencia entre teoría y práctica. En particular, la aceptación y uso del término por parte de grandes historiadores y estudiosos tan agudos y atentos a lo concreto y a lo particular como Pirenne y Febvre nos inducen a la cautela y a la dubitación. Por lo demás y sin ir más lejos, un célebre economista contemporáneo, en tantas cosas afín a Croce y por Croce bastante apreciado, y que en 1937 rechazaba en el campo teórico el concepto y el término «capitalismo» (W. Röpke, *Die Lehre von der Wirtschaft*, Viena, 1937, p. 193), cuando quiere pasar a un análisis concreto y por así decir histórico (prescindiremos aquí de la polémica sobre la mejor o peor consecución de tal análisis), se sirve, y cómo, del término y del concepto de capitalismo, diferenciando nada menos que dos capitalismos, el uno histórico y perjudicial, y el otro clásico e ideal. No hay objeción a que *La crisis de la sociedad contemporánea*[7] se considere una obra de fines prácticos, aunque no creemos que tal sea la opinión del autor, que habla... ¡en nombre de la ciencia!

Pietranera, por el contrario, parte de una posición crociana ortodoxa, que parece inmovilizar y manipular un poco abstractamente las cuatro distinciones de la *Filosofía del espíritu*[8] para darnos una definición exacta e historiográficamente válida del capitalismo, para dar de éste un auténtico concepto del que luego deducir los conceptos de materialismo histórico y socialismo. Par-

7. Título de otra obra de W. Röpke *(N. del t.)*

8. Título de un ciclo de cuatro obras de Croce sobre estética, lógica, economía y ética, e historiografía. *(N. del t.)*

te de una viva y bien informada crítica del concepto de capitalismo, dirigida en parte por analogía con la crítica del concepto de «burgués» de Croce, y en parte desarrollando y articulando alusiones esquemáticas y sumarias del breve ensayo de Travaglini; el trabajo, hasta donde puede juzgar un individuo que no es estudioso ni de filosofía ni de economía, está estructurado con habilidad y abundante información. A decir verdad, cuando Pietranera, a propósito de la definición sombartiana de capitalismo, observa que «puede ser un óptimo instrumento de trabajo para encauzar la investigación por nuevos caminos, aunque no se le debe pedir más de cuanto puede ofrecernos», el comentario surge de manera espontánea: ¿qué más puede querer? Para prescindir de la validez y utilidad de la definición sombartiana en tanto que instrumento de trabajo, etc., *¿qué más debe, qué más puede pedir* un estudioso, un investigador en cuanto tal, a un óptimo instrumento de trabajo, apto precisamente para encauzar la investigación por nuevos caminos? ¿Quiere un mensaje como algunos pidieron a Weber? ¿Una religión? ¡A otros púlpitos, a otras cátedras hay que pedir los mensajes y las religiones, las concepciones del mundo, las «filosofías»! ¿Es que el valor de las definiciones y los conceptos no se ve más que por su coherencia formal en relación con un sistema dado, por su utilidad, por su fecundidad? El apólogo crociano del pequeño cuchillo es susceptible de muchas consecuencias. Pero nos trasladaríamos a otro plano si siguiéramos por este camino. Además, diremos todavía a propósito de Pietranera que para la siguiente reedición de su importante y muy útil escrito desearíamos, en esta primera parte, algún comentario sobre las recientes teorizaciones (o tentativas de teorización) que sobre la libre [gran] empresa han hecho ciertos economistas norteamericanos.

Muy vivas nos parecen las páginas del segundo capítulo, «El *capitalismo como oscuro sentimiento "negativo"*», que parece recoger las agudas páginas de Sestan sobre el mismo tema. La conclusión es interesante: «El capitalismo se nos aparece como un concepto negativo que se vuelve contra sí mismo; nace entre críticas y lleno de rencor contra sí mismo y se le quiere suprimir; es ciertamente una expresión para criticar, reprobar y juzgar los fenómenos de la vida económica, pero aspira dialécticamente a que algo positivo lo englobe y lo haga verdadero; en suma, en el concepto de capitalismo se contiene la presciencia de un "mal" social en el sentido de imperfección, de exageración, de abuso, de exceso que no debería existir, y que quiere corregirse. Es natural, pues, que lo descubrieran primero los socialistas y que los teólogos lo aprobaran» (p. 79).

Este enfoque confuso se eleva a categoría de concepto historiográfico, «especulativo», como dice Pietranera, en virtud de una consideración rigurosa de la dialéctica crociana de las distinciones y mediante el recurso al «concepto funcional», que señala una

relación, un nexo entre las cuatro categorías. Lo ideal es que las cuatro categorías crocianas armonicen y estén en una relación de equilibrio; el predominio de una categoría sobre las demás conduce al desequilibrio «en que aquélla tiende a convertirse en el todo y, en su ímpetu incontenible, a identificarse con el todo». El capitalismo es el desequilibrio derivado del predominio de la economía sobre la ética, la lógica, la estética; en palabras de Pietranera: «una extensión relativa a la enormidad de la actividad económica respecto de las demás actividades del espíritu (por ello extensión de la actividad económica en sentido estricto y de la actividad política y jurídica respecto de las formas especulativas y morales). En concreto, por el contrario, el capitalismo sería una tendencia o concreción o institución histórica en que se acentúa, relativamente, la actividad económica» (p. 20). Es la instancia moral de la crítica de Marx en adelante al sistema de producción y a la sociedad burguesa, que aquí se aísla y se eleva a cimiento del concepto; el capitalismo es un mal, una perturbación del equilibrio moral, que no tiene existencia en sí, pero que presupone el bien, acompañándolo y yendo «dialécticamente» con él. Digamos inmediatamente que para Pietranera el «bien» es el socialismo (socialismo ético), del que hay que diferenciar tanto el «materialismo histórico» como el «liberalismo», a los que el socialismo (socialismo ético crociano, según lo presenta Pietranera) se opone. En realidad, para Pietranera materialismo histórico y liberalismo son dialécticamente deducibles del capitalismo según lo ha definido él: el primero como «teoría refleja» de la prevalencia de formas erróneas, de las «superestructuras» o errores derivados de una causa práctica, es decir, de la prevalencia de la actividad económica «con su ímpetu primitivo y vital» sobre las otras actividades (por ejemplo, dice Pietranera: arte-industria-espectáculo; utilitarismo, etc., positivismo, etc., todas las formas de «capitalismo espiritual»); es básicamente la teoría expuesta por Lukács desde 1924 y por Lewalter en algunas observaciones años después, bajo la especie de previsión de la probable desaparición del materialismo tanto histórico como dialéctico en virtud de la desaparición del capitalismo que el materialismo histórico criticaba; dicha teoría se nos ofrece ahora bajo la especie de teorización y generalización (de ejemplificación, podría llegar a decirse) de una relación, no crítica y dialéctica, sino intrínseca y sustancialmente inmediata, entre el capitalismo, el mal, y el reconocimiento y la crítica de este mal, el materialismo histórico, considerado por Pietranera, nos parece no crítica ni dialécticamente, sino de manera estática y abstracta, no en su devenir, sino de manera rígida. Pese a toda su preocupación por los conceptos historiográficos, Pietranera parece olvidar aquí que la historia no es una lucha de ángeles en el éter según leyes geométricas eternas, y que las derivaciones lineales tal como él las plantea pueden tener una importancia bastante limitada. Los programas de Lukács, de Korsch

y otros sobre el fin del materialismo histórico y la ejemplificación de Pietranera de este pensamiento en tanto que antítesis del capitalismo que él define, terminan con la desnaturalización del problema, que es el de la vinculación entre teoría y práctica, o como se le quiera llamar, entre el entendimiento crítico de la historia y el método de acción que, en un plano abstracto, forma un todo con aquél. Son éstas las que nos parecen principales objeciones que se pueden dirigir a los primeros capítulos del libro de Pietranera; pero las objeciones que concita, y la constatación, que nos vemos obligados a hacer de pasada, de cierta oscuridad, debida a la precipitación y concisión expresiva, no deberían ocultar, antes bien acentuar, la importancia y sugestión (por no hablar de novedad) de los planteamientos y problemas que Pietranera plantea y trata de resolver. Señalemos sólo, en principio, dos de las muchas observaciones con que Pietranera ha espolvoreado su libro, recogiéndolas con frecuencia del estudio de Marx y Engels, aunque sin desarrollarlas: «Por lo que afecta al racionalismo, a la ilustración, al derecho natural, al liberalismo —con sus profundizaciones—, ¿no se deben a reacciones anticapitalistas?» «Los inmortales principios acompañan así a la Revolución Industrial y el capitalismo fermenta también peligrosamente en el movimiento romántico como forma sentimental pura y práctica que acompaña, en peor sentido, a la salud del romanticismo filosófico.» Sería fácil, dado el abuso del sistema de las dicotomías, subrayar aquí dos temas: por una parte, la crítica marxista al romanticismo que reconoce el carácter profundamente reaccionario del romanticismo mismo, aun, y frecuentemente, en formas ante todo revolucionarias (subversivas); y, por la otra, la posición crociana en relación con Hegel. Demasiado fácil, y excedería los límites de esta reseña. Preferimos insistir en la importancia del intento afrontado por Pietranera con coherencia y preparación amplia y sólida, con inspiración vigorosa, si no siempre con claridad de pensamiento y expresión; se trata del intento de «repensar» el marxismo sobre la base de la dialéctica crociana de las distinciones —no «desde un punto de vista crociano», antes bien abandonando totalmente el «punto de vista crociano» sobre el materialismo histórico y sobre el marxismo—; intento cuyas conclusiones no compartimos, pero del que consideramos nuestro deber estudioso subrayar la notable importancia que tiene para nuestra cultura en este momento. Es una muestra de la seriedad y la entrega con que se deben afrontar los problemas de esta índole, así como los obstáculos que se encontraren en este camino (es probable, no obstante, que algunas de sus oscuridades no procedan sólo del esfuerzo por ser conciso, sino también de la preocupación por mantener el ensayo en un plano «científico», es decir, de teoría económico-historiográfica «pura»).

Para Pietranera, pues, además del materialismo histórico (es decir, lo que el materialismo histórico ha criticado en la sociedad

burguesa y quizás el materialismo histórico vulgar, la *Weltanschauung* mecanicista), del capitalismo se derivan directa y lógicamente el activismo y el liberalismo, esto es, que ambos son deducibles y se deducen de aquél. El liberalismo revela su vinculación con el «capitalismo» cuando, como «liberalismo democrático», «ensaya tres típicos géneros de defensa que se caen por su inconsistencia ideal y porque contienen elementos capitalistas, además opuestos a ellos: el liberalismo, la explicación feudal-absolutista del capitalismo y la reconstrucción regresiva de una economía (socialismo feudal y liberalismo revisionista)». A esta deducción se llega en virtud de un brillante análisis de la obra demasiado célebre de Röpke (cosa con la que estamos totalmente de acuerdo, dicho entre paréntesis: «sistema utópico de abstracta perfección») y del «socialismo alemán» de Sombart, identificado netamente en su carácter reaccionario. Sería larga la lista de los puntos con que estamos totalmente de acuerdo en esta parte. Por cuenta propia se sitúa Pietranera en la línea de la «más reciente y científica literatura socialista (es decir, literatura sobre la posibilidad técnica del socialismo que podría llamarse de libertad de mercado, ya que el máximo pensador socialista del capitalismo sigue siendo todavía Marx)»: es decir, del «liberalismo socialista», de cara al Estado que él llama «liberalsocialista». Al primer capítulo sobre el «socialismo» puede hacérsele una observación: Pietranera, aunque bien informado, no parece conocer el artículo de Grünberg publicado en el *Archiv für Geschichte des Sozialismus*, sobre el origen del término «socialismo». Mediante una concienzuda exposición de las definiciones de socialismo, diferenciadas en varios grupos, y la crítica de las mismas, y pasando con el mismo procedimiento que para «capitalismo» a la constatación del «socialismo como oscuro sentimiento positivo», Pietranera llega finalmente a la definición del «concepto funcional» del socialismo: «Más rigurosamente, el socialismo es la reintegración ética que se opone a la superextensión de la actividad económica respecto de las otras actividades del espíritu, esto es, al capitalismo. En concreto, a su vez, el socialismo es una tendencia o concreción o institución histórica en que se acentúa, relativamente, la oposición a la superextensión de la economía» (p. 106). Siguen algunas páginas sobre el marxismo, que deberían analizarse separadamente: es un esfuerzo muy serio, insistimos, por superar los puntos muertos de la polémica según se presentan en nuestra cultura actual, con sus límites y su «provincianismo», y por ofrecer, mediante una «interpretación neohegeliana de Marx» efectuada sobre las «líneas de la filosofía crociana», un punto de vista filosófico más alto que permita eliminar las acostumbradas argumentaciones vulgares: «Sustituyamos por las relaciones de subordinación del derecho y la política a la economía unas relaciones de identidad y coordinación: entendamos por economía, no la economía política, sino la forma económica; estudiemos las influencias

de la forma económica que domina a la lógica, la estética y la ética y tendremos las erróneas superestructuras "burguesas". ¿No habremos desarrollado, con su pensamiento histórico, la "verdad" de Marx?» (p. 114). No deben afectarnos más de lo necesario fórmulas de aspecto paradójico como la siguiente: «...El socialismo debe heredar el patrimonio espiritual del liberalismo y depurarlo del materialismo histórico, y más aún: como materialismo histórico y capitalismo se identifican, no se puede ser realmente anticapitalista si no es luchando contra el materialismo histórico, vida y teoría de la sociedad "burguesa" y sencilla guía del socialismo mientras éste no haya hecho reales sus instituciones» (p. 120). Pietranera entiende aquí por materialismo histórico las superestructuras que el materialismo histórico ha señalado; y en general puede decirse que se sitúa en una posición abstracta en cuanto que, por hablar en términos hegelianos, para superar las polémicas da por acaecida ya (en el propio pensamiento) la «negación de la negación» que, por el contrario, es tarea del comunismo y del socialismo hacer realidad y, por consiguiente, en esencia, ofrece una vacua conciliación, no una «superación» real y verdadera. Pero se trata de simples observaciones, justificadas pese a todo, y en parte, por el tono de resumen que adoptan muchos juicios del autor (que, en otro punto, llega a hablar de «materialismo histórico idealista»). De todos modos, entre extravagancias filosóficas, fórmulas paradójicas y alguna inflexibilidad, Pietranera propone un intento de solución rigurosamente razonada a todos los italianos cultos que aspiran a encontrar un nexo entre sus convicciones políticas y sus ideas y su particular método de pensamiento, impregnados de crocismo y en general de idealismo (inmanentista). No sabríamos decir si su lógica y su rigor alcanzan una solución satisfactoria; una de las razones por las que este libro nos ha inspirado simpatía y estima por el autor es su carácter inquieto y trabajoso, que revela un compromiso serio, un testimonio de un hombre de pensamiento y cultura modernos y críticos que merece ser escuchado por otros hombres de cultura y pensamiento.

La biografía de Burckhardt [1]

Jacopo Nardi, al comienzo de su *Vita di Antonio Giacomini*, nos ofrece algunas vivas e interesantes consideraciones sobre la «educación y disciplina que recibe el hombre de sus progenitores», elevándola casi a la categoría de motor de la historia, y ampliándola hasta abarcar no sólo «la observancia toda de las costumbres y normas paternas», sino también «la religión, las leyes, las normativas y las ceremonias comunes y las disposiciones de los magistrados y de los príncipes y señores... y, finalmente, todos los órdenes y maneras de vivir que se observan y conservan o voluntaria o forzadamente». «Consideraciones humanísticas» como éstas, que hacen confluir en el inicio de una vida, en los años más intensa y manifiestamente dedicados a la instrucción y a la educación, a la formación intelectual y moral, no sólo el primero, sino también el más importante contacto, explícito o implícito, directo o indirecto, del hombre con la sociedad, en sus variadas formas de la religión, las leyes, los usos y costumbres, nos permiten valorar mejor y saludar agradablemente este primer volumen de la monumental biografía de Jacob Burckhardt emprendida por Werner Kaegi. A primera vista, en realidad, puede uno quedarse perplejo ante el hecho de dedicar casi seiscientas páginas a los primeros veintiún años de la vida de Burckhardt; tampoco el motivo, de inspiración romántica, de Karamzin, citado por Kaegi en el prefacio («entre los diez y los quince años se decide el destino de nuestra vida y nuestros sentimientos») se nos antoja del todo convincente, ya que puede vincularse idealmente con la gran importancia que atribuían los discípulos de Stefan George a la infancia y adolescencia de los genios poéticos y heroicos, como testifica un libro de Jappe. No hablamos del pedagogismo aleccionador de los recuerdos de infancia de los hombres célebres de esas colecciones de libros que conocemos muy bien, residuo de las tendencias románticas, ni del analogismo retrospectivo que ve en la adolescencia ordenada de antemano la biografía y en los inicios o en los antecedentes la historia. El motivo original que mueve a Kaegi podría, quizá, compararse mejor con el interés manifestado repetidas veces por Omodeo respecto de las «grandes primaveras del espíritu humano» (aunque los grandes instantes de renovación de

1. Nota publicada por vez primera en «Rivista Storica Italiana», LX (1948), pp. 619-628. Es reseña de W. Kaegi, *Jacob Burckhardt, eine Biographie*, vol. I: *Kindheit und frühe Jugend*, con 27 ilustraciones, Benno Schwabe, Basilea, 1947. *(N. del editor.)*

la sociedad humana son, es lícito decirlo, algo más maduro, más complejo que los comienzos de las vidas individuales). Pero, aparte el motivo de la importancia de los *Bildungsjahre* en el sentido más estricto, hay en este volumen de Kaegi una dilatación humanística del individuo hasta la vida de la sociedad en que vive, un querer confluir en la formación del joven retoño de una vieja estirpe ciudadana y patricia la historia civil, religiosa y artística de su ciudad y de lo que hoy suele llamarse historia de la «cultura», de la civilización propia de su momento. Es una historia de las ideas, de los sentimientos, del gusto artístico y literario, de las polémicas teológicas y de las discusiones filosóficas, de las luchas civiles, de las instituciones docentes de aquella Basilea conservadora y cosmopolita sin la que es difícil comprender a Burckhardt. Las mismas investigaciones genealógicas de los primeros capítulos, aparte de transportarnos a la plenitud íntima de aquella sociedad suiza tan consciente y orgullosa de las tradiciones familiares y de su propia ascendencia, aparte de reconstruir gráficamente aquel sentido de la tradición tan marcado en Burckhardt, nos permite ver, a través de comerciantes, industriales, tipógrafos, propietarios de hoteles, militares, estadistas, políticos, profesores de teología, de derecho, de elocuencia, pastores y hombres de la enseñanza, un lúcido panorama de esta ciudad enclavada en el corazón de Europa, de su vida civil e intelectual, de sus nexos con la vida civil e intelectual de los demás países, comenzando por el siglo XVI (por los últimos años del siglo XV, para ser exactos). Esta reconstrucción tan precisa se ha llevado a cabo con todos los complementos de la investigación erudita, aliviada sólo en parte por investigaciones interiores como las de Otto Markwart (*J. B., Persönlichkeit und Jugendjahre*, Basilea, 1920) en archivos y colecciones públicas y privadas, y con la pulcritud de gusto y exposición normal en Kaegi, el amigo de Huizinga que dio a conocer a éste por vez primera fuera del estrecho círculo de conocedores del idioma holandés, y comprende con todos sus detalles la variada vida de la sociedad ciudadana en que se formó el joven Burckhardt y a la que se mantuvo fiel durante toda su existencia. Y que no se diga que esta historia basilense no tiene valor e importancia por sí misma: es la Basilea de Lavater y de Jung-Stilling, la Basilea en que enseñan Alexandre Vinet, de Wette, el germanista Wackernagel, el historiador Hagenbach, por citar sólo algunos de los nombres más conocidos de la historia de las polémicas religiosas y teológicas, de la filosofía bíblica, de las disciplinas históricas y filológicas.

En esta reconstrucción, que en la economía de la obra sirve para exponer cuánta riqueza elaborada y viva en punto a teorías, a estudios, a experiencias y sabiduría civil constituyó el alimento intelectual del joven Burckhardt, hijo de un hombre sabio y de iglesia, entregado al estudio de la teología, Kaegi sigue las líneas de la gran tradición realmente humanista de Basilea, que cuenta

en sus comienzos, luego de Eneas Silvio, con Erasmo, con los Amerbach, con Sebastiano Castellione, con Celio Secondo Curione (que se encuentra entre los antepasados de la undécima generación de Burckhardt, junto con miembros de la familia de los Sozzini): se subraya, sobre todo, la tendencia conciliadora que se ha transmitido siempre en Basilea entre las tendencias humanistas de tipo erasmiano hacia una preparación política, moral, civil, oratoria, clasicista de los futuros ciudadanos, y las exigencias religiosas de las iglesias «reformadas» calvinista-zuinglianas (aquí, para ser exactos, ecolampadiana), con su insistencia más justamente teológico-eclesiástica, con su aversión a las vanidades literarias y oratorias, y sobre todo con su, por lo menos, tendenciosa intransigencia dogmática. Desde el principio bajo el signo de Erasmo y los exiliados italianos, al final bajo el signo de Goethe y, como es obvio, con mayor demora en lo que afecta al último período: así que puede decirse que tiene alguna razón Kaegi cuando, según dice en el prefacio, pensaba poner a esta biografía del gran historiador el siguiente subtítulo: contribución a la historia del humanismo moderno en Suiza. No faltan los contrastes a su relato (porque es un relato sereno, tranquilo, a veces solemne, a veces sonriente, que en unas ocasiones se detiene en los meandros de la vida ciudadana y en otras bosqueja rápidos panoramas de la sociedad religiosa protestante, comercial, intelectual de toda Europa): no sólo están aquí presentes los «humanistas» y los representantes del racionalismo religioso que rechazan las antiguas doctrinas protestantes sobre la inspiración directa, literal y en bloque de la Biblia, aunque más tarde tratan de reconstruir los fundamentos que deben servir a la teología y la cura pastoral —y de los que más directamente derivan las posiciones de Burckhardt—; sino que están presentes también los defensores de la ortodoxia paleoprotestante, de los que el joven estudiante de teología sabe apreciar su profunda coherencia. No advertimos solamente, en fin, la sombra de Goethe y de Schiller, de Schleiermacher y de Erasmo, sino también la contemporaneidad, y no sólo cronológica, con Kierkegaard. Koegi, que a menudo, anticipándose cronológicamente a los acontecimientos, sigue el desarrollo de los temas y problemas que el joven Burckhardt se planteaba, y ello no sólo adentrándose en sus actividades de hombre maduro —documentando siempre todo esto con exactas referencias a textos, cartas o material de archivo—, sino recurriendo, además, a las más recientes interpretaciones de la obra y la personalidad de Burckhardt (como las de Löwith y Von Martin), llega, a propósito de las diversas corrientes religioso-teológicas representadas en la Universidad de Basilea, no sólo a hablarnos de la participación de Buckhardt y de sus amigos en las controversias relativas a la célebre rebelión de los campesinos del cantón zuriqués contra la ocupación de Strauss de la cátedra universitaria de teología neo-

testamentaria, sino además a recordarnos las muy modernas posiciones de Karl Barth.

Religiosos y teológicos son, pues, los problemas principales del joven Burckhardt y que dejarán una huella en toda su obra. No en el sentido de que prevaleciese la problemática dogmático-doctrinal, o una crítica filosófica, sino en un sentido más amplio y al que da concreción el hecho de que sea una crisis, intelectual y moral en suma, lo que induzca al joven abocado a la actividad de pastor y de doctor en la Iglesia basilense a abandonar este camino, rompiendo así una tradición, y a dedicarse por el contrario a los estudios históricos. Las enseñanzas de De Wette y de Hagenbach, en quienes investigación exegético-filológica y enseñanza más profesionalmente «histórica» concluían en una consciente fusión de teología e historia, representan un punto importante en la historia de los estudios históricos de las universidades protestantes. Y basta con reflexionar en la hegemonía intelectual de las universidades protestantes alemanas, ejercida hasta los últimos tiempos, especialmente en lo que afecta a los estudios de historia eclesiástica, historia de los dogmas y *Geistesgeschichte*, tan estrechamente vinculada con las anteriores, para comprender que estas situaciones no debe descuidarlas la historia de la historiografía, en la medida en que representan, entre otras cosas, los presupuestos de tendencias historiográficas, presentes u operantes incluso en nuestros estudios, en Italia, en virtud de la elaboración sistemática de tales motivos llevada a cabo por teólogos-filósofos como Troeltsch. Las polémicas de los teólogos protestantes a principios del siglo XIX, presentes y vivas las instancias del racionalismo del siglo XVIII, presentes Schleiermacher y Herder y el movimiento romántico, en el curso de aquel gran movimiento de reflexión sobre la historia «universal» de una sociedad que se sabía salida de una crisis, plantean todos los problemas que nosotros conocemos por las soluciones y las reelaboraciones de los primeros decenios del siglo actual, y los plantean de un modo más auténtico y vivo, no recubierto ni velado por las elegancias y tendencias al convenio de los «teólogos liberales» protestantes. Aunque De Wette y Hagenbach no son figuras de primer plano en este desarrollo y reelaboración de la historia y el pensamiento religioso cristiano, que conocemos mejor gracias a algunos escritos de Droysen, representan, sobre todo el segundo, un docto historicismo religioso que no se marchita a la sombra del historicismo político de la Restauración. Kaegi, que compara los cuadernos del joven Burckhardt con sus obras y escritos posteriores, pone de manifiesto la importancia que tuvo Vinet en la concepción de las relaciones entre Iglesia y Estado, religión y política, que nuestro historiador mantiene incluso en las *Weltgeschichtliche Betrachtungen* [*Reflexiones sobre la historia universal*], y la tentativa de De Wette y Hagenbach de dar, mediante la historia y una concepción histórico-simbólica, una base nueva a aquella teología a la que por

otra parte estaban sustrayendo, con la filología y la investigación crítica, el fundamento bíblico antiguo. Burckhardt sufrió una profunda turbación cuando comprendió que la antigua revelación total y literal, bíblica, según la concebía la tradición protestante, «no existía». Como observa Kaegi, insistiendo en ello, no se trató de un abandono de la fe cristiana patrimonial, sino sencillamente del derrumbe de la fe paleoprotestante; las repetidas observaciones de Omodeo sobre el proceder lento y gradual del pensamiento mítico-teológico nos ayudan a comprender aquí la importancia y el carácter de estas «revoluciones», todas íntimas y recoletas. Burckhardt, dotado como estaba de facultades intuitivas fuera de lo común, abocado ya a una contemplación de la historia en su fluir, abierto al gusto por el arte y a las delicadezas del anticuarismo y la arqueología, de espíritu crítico y despierto, comprendió que el oficio de pastor y de guía, o de educador de pastores, al que estaba abocado, ya no se podía ejercer sin incurrir en pactos consigo mismo, cuando se había perdido la fe plena, mítica, mágica, ingenua, enérgica en la inspiración global de los libros sagrados cuya palabra habría tenido que administrar a los fieles. Tampoco se inclinó nunca hacia el catolicismo. Así abandonó este camino y soslayó la paradójica suerte de Overbeck, profesor de teología y de exégesis neotestamentaria, amigo de Nietzsche, y convencido de que «Dios» había «muerto» hegelianamente. Son luchas internas, problemas de comprensión y reelaboración de la historia análogos a los que atormentan a Droysen y que éste tratará de elaborar más tarde teórica y sistemáticamente. Estas páginas de Kaegi nos revelan cuántos y qué problemas había en los comienzos de la vocación historiadora de un Burckhardt que no manifestó una conciencia sistemático-teórica de los mismos en términos filosóficos, si bien creemos puede afirmarse que no sólo para la historia del arte, sino también para la civil y religiosa, en la medida en que están vinculadas entre sí, partió Burckhardt de una serie de problemas, y que se trata de problemas que profundizan y continúan las consideraciones sobre aquel ciclo histórico del cristianismo y de la civilización cristiana entonces en trance de conclusión, así como la busca de criterios de entendimiento y acción, a fin de convertirse en buen ciudadano, según dice el mismo Burckhardt en las *Reflexiones sobre la historia universal.*

En 1936, Löwith, que se había puesto a analizar las manifestaciones intelectuales de irracionalismo, escepticismo, pesimismo decadente, de Nietzsche a Kierkegaard, desde un punto de vista no filosófico, sino religioso (teológico, protestante), dedicó un libro a Burckhardt y a su consideración sobre la historia; en los últimos años, durante la guerra 1939-1945, amplios círculos de resistencia a las teorías nacionalistas, círculos en general animados por sentimientos religiosos, han vuelto a prestar atención a Burckhardt para extraer de su obra, según se expone ésta en los libros de A. von Martin, argumentaciones de consuelo y fe en los «va-

lores de la cultura». Estos hechos nos inducen a atribuir una importancia mayor de la que se ha dado hasta ahora a este aspecto del «historicismo» de Burckhardt, y por tanto a todas las investigaciones que, como la de Kaegi, contribuyen a aclarar su origen y primer planteamiento, a poner de relieve —hasta donde sea posible en este campo en que la psicología interfiere mucho en la historia, incluso en la historia intelectual— sus términos originales, en el seno de un proceso de globalización y crítica que, aun manteniéndose en gran parte en un plano de sencilla elaboración de ideas y sin salir de los estudios de los eruditos y de las bibliotecas *(Gelehrtenpolitik, Gelehrtenreligion)*, ha jugado un papel en la historia de la formación intelectual de las capas dirigentes «europeas».

Kaegi, además, investiga uno de los motivos originarios del vivo sentido de la caducidad de las cosas humanas y de la insustituibilidad e irrepetibilidad de lo que desaparece y, en ocasiones, se pone con facilidad en peligro, y lo investiga con hechos psicológicos: en la precoz y dolorosa experiencia sentimental de la muerte de su madre, pero también en la experiencia de la lucha entre Basilea-campo y Basilea-ciudad, es decir, en la lucha que conduce a la división del cantón en estas dos partes, tras la insurrección contra la oligarquía patricia conservadora, mejor dicho, reaccionaria, y la derrota de esta última. Burckhardt, que había tomado partido por ésta, tuvo ocasión de ver cómo se diseminaba, a consecuencia de un reparto ilegítimo e injusto, el tesoro de la catedral. Ruptura de tradiciones, desaparición de cosas bellas y venerables. Es algo más que pesimismo y desilusión.

Pero estos problemas podrán recogerse y discutirse cuando analicemos los restantes volúmenes, que deseamos aparezcan pronto, de este monumento a la memoria de Burckhardt y, más aún, a la sabiduría del Senado basilense. Por el momento nos limitaremos a recordar brevemente las cartas de Burckhardt que dan testimonio de su crisis: «El sistema de De Wette crece ante mis ojos día a día; no se puede por menos de seguirlo..., aunque en sus manos desaparece todos los días algún fragmento del dogma eclesiástico corriente. Hoy he comprendido, por fin, que considera el nacimiento de Cristo como un mito, en términos absolutos; y yo estoy con él. He sentido una gran emoción...» (1838).

Pero el sentido de la divinidad trascendente le acompaña en todo momento, junto con las preocupaciones educativas y prácticas. Por un momento piensa incluso en adentrarse en estos estudios: «A decir verdad, nada debe de ser más propenso a la pereza en este mundo que la ortodoxia; y quien sepa embotarse sólo la boca, las orejas y los ojos, puede dormir tranquilo. Creo, además, que la reacción ortodoxa en la teología moderna procede de que a mucha gente discreta le falta el valor de seguir el ejemplo gigantesco de la teología del siglo pasado» (1838).

No tarda en abandonar toda actividad: la ortodoxia es un bas-

ción anticuado para él, aunque su conciencia le hace entender que fuera del perímetro de este antiguo bastión no hay actividad ni eficacia en la Iglesia. Demasiado imbuido de sentimientos religiosos para ser teólogo; «pero en el sentido de que esta religiosidad se practica, incluso en la teología, como entendimiento, como comprensión histórica» (pp. 470-471). Es la religiosidad, diríamos, de un historicismo puro, original, con rasgos contemplativos: «La reproducción de Dios en el arte y en la naturaleza: tal fue la tremenda experiencia que saturó a Burckhardt. Este pensamiento llevaba a su corazón una consagración religiosa. Llegó a sustituir a la fe en la revelación en sentido protestante, ya muerta, y llenó la vida de Buckhardt hasta el fin... Burckhardt conservó durante toda su vida la fe en la auténtica inspiración del artista, del poeta, incluso del poeta-profeta político-religioso... Para el joven veinteañero estos procesos ideales eran aún demasiado confusos, intuía muy poco cuánto se habían discutido entre sus antepasados italianos para poder extraer de ellos consecuencias teológicas...»

La base de esta posición que quizá podríamos calificar también de contemplación historicista, de exclusivo historicismo contemplativo, de consideración de la historia como curso de las caducas y transitorias cosas humanas, es «aquello que el mundo romano —dice Kaegi— llamaba, con una palabra griega, filantropía, y lo que el mundo moderno designa con el término latino de *humanitas*»; es una asunción de la historia que supone grandes renuncias personales; y Burckhardt sintió como dolorosas estas renuncias durante mucho tiempo, aunque se mantuvo en el camino que consideraba justo, a pesar del sufrimiento de la resignación; sólo después de 1858 desaparece este tono doloroso y de sufrimiento personal (pp. 475-476). Estas observaciones nos ayudan a comprender el distanciamiento contemplativo de Burckhardt incluso en su valor positivo, como conquista, no sólo como pesimismo negativo y renuncia pasiva; pero aquí, en su juventud, estamos aún ante una conquista formal, no madurada. Las líneas generales de la posición buckhardtiana son ya identificables, sin embargo, aunque más en cuanto a la dirección que en cuanto al desarrollo concreto; los temas y motivos específicos serán fruto de otras experiencias, de otro trabajo.

Hemos subrayado la experiencia teológica, es decir, histórica y religiosa, de Burckhardt, con preferencia a otras, por la importancia que creemos tuvo o pudo tener respecto de la historia de la historiografía, entendida como historia de soluciones de problemas concretos histórica y socialmente dados, y no como historia de la filosofía de la historia; aunque en este volumen habría que subrayar también, cuando menos, aparte de las manifestaciones literarias juveniles de Burckhardt, vinculadas en parte con la literatura tardorromántica y en parte con particulares tradiciones helvéticas, sus diversas experiencias artísticas, desde las colecciones de monedas y medallas que encontraba en la familia,

hasta los álbumes de recortes de grabados, blasones y árboles genealógicos, diseños de inscripciones y reliquias, objetos de arte, monumentos arquitectónicos y paisajes, de los que Kaegi nos ofrece algunas reproducciones. No falta, desde luego, la música. Advertiremos que aquí no hay problemas ni siquiera implícitamente; es una actividad que se desarrolla de manera espontánea, alentada por la costumbre de la época, estimulada por la educación primaria, en viajes y paseos, y un gusto paralelo al gusto por la naturaleza (Burckhardt prefería las colinas y los campos cultivados a la alta montaña), que completa la imagen suiza del joven Burckhardt. Así pues, nos limitaremos a sugerir la importancia de gran parte de este libro para una historia de la pedagogía que quiera prolongar su visión más allá del círculo de la gran sombra de Pestalozzi y, naturalmente, para la historia de la Universidad de Basilea. Es un microcosmos superpoblado de figuras e ideas, en antagonismo o en vías de desarrollo, que deberían estudiarse, por una o por otra razón, y que a menudo se investigan, se encuentran, se reconstruyen con amor gracias a una documentación nueva hasta el detalle pintoresco y anecdótico.

Recordaremos sólo a una de aquellas figuras porque se trata de un exiliado italiano, Picchioni, de Pavía, que no escapó a la atención de Soriga, pero de cuya actividad basilense se sabía muy poco. El escrito en memoria suya que reeditaron en 1941 la Mazzucchetti y la Lohner parece, por lo demás, obra del mismo Burckhardt. Kaegi, además de recordar la primera actividad de Picchioni y su participación en los movimientos de 1821, nos informa de su filiación a la logia de los «Amis sincères» de Ginebra como *«parfait Maçon sous le titre de Rosecroix»*, bajo los auspicios de Gioacchino Prati y Filippo Buonarroti. Picchioni se mantuvo al margen de la actividad política tras la revolución de julio, pero en 1848 se dirigió a Lombardía para participar en su lucha por la independencia, para lo que se hizo sustituir en el puesto docente por su antiguo alumno y a la sazón colega y amigo Jacob Burckhardt; obtuvo un empleo diplomático como representante del gobierno piamontés junto a la Dieta federal de Frankfurt, aunque volvió a Basilea a las pocas semanas, renunciando para siempre, según parece, a la actividad pero no a los intereses políticos. Eterno federalista, poco antes de su muerte (1869) se había aproximado a las ideas unitarias (no sabemos si en sentido mazziniano o no). Frecuentaba las charlas de Vinet, esgrimiendo la tradicional interpretación racionalista y republicana, fuertemente anticlerical, de la historia civil y literaria italiana, que encontramos por última vez en Settembrini (hay algunos ecos de ella en De Sanctis, pero ya atenuados y transformados). Sostenía que todos los principios fundamentales de la Reforma protestante se encontraban ya en Dante; consideraba a Maquiavelo juntamente con Savonarola, «auténticos republicanos», etc., etc. Pueden consultarse por otra parte sus estudios dantescos. Pero también participó en la

vida de su nueva patria, y es éste otro capítulo de la bella y gloriosa historia del helvetismo. Kaegi recoge incluso de la tradición oral, mantenida durante decenios luego de la muerte de Picchioni, sobre sus actividades y originalidades, la típica anécdota: un amigo bienintencionado llevó a Picchioni donde un pastor protestante que predicaba; al salir, la conclusión del viejo masón italiano fue: «*Faff is Faff*», «un cura es siempre un cura», en el alemán italianizado de Picchioni: intolerancia ante cualquier forma eclesiástica, indiferencia ante las confesiones.

Entre el italiano conspirador y «librepensador» y el hijo del ministro de la palabra, conservador, ajeno ciertamente al optimismo progresista del otro, surgió inmediatamente una amistad basada en una simpatía y estima comunes, que duró toda la vida de ambos y, como se sabe, tuvo su mejor recuerdo en la dedicatoria de *La cultura del Renacimiento en Italia* (segunda edición) a Picchioni, «venerable maestro, colega y amigo» (pp. 375-384). Al igual que en el caso de Picchioni, Kaegi reconstruye la vida y la historia de la actividad teórica, histórica, teológica, pastoral de los hombres que se cruzaron en la vida de Burckhardt, comenzando por su padre, por sus primeros maestros, hasta llegar a sus amigos de universidad (Burckhardt cultivó mucho los sentimientos amistosos) y los conocidos profesores de que ya hemos hablado. Surge de aquí aquella historia de la actividad intelectual de las capas dirigentes de la vieja Basilea patricia y feria de sus antiguas familias y de la tradición de síntesis de humanismo y religiosidad reformada propia de su iglesia y de su universidad, según hemos tratado de poner de relieve en tanto que hecho más directamente interesante para el estudioso que se interese por la personalidad de Burckhardt. Pero es también, a decir verdad, la historia de una ciudad comercial y universitaria, con sus relaciones a distancia, con su participación en la vida de la sociedad cosmopolita europea a través de los diversos hilos, viejos y nuevos, de la participación suiza en la vida social europea, aún en escorzo. Y es, sobre todo, la biografía de este joven de excepción, con todos esos detalles psicológicos —siempre natural y escrupulosamente documentados por un rico material epistolar y autobiográfico— que adornan las biografías, el desarrollo de su forma de escribir, las observaciones sobre sus dotes de previsión, casi de precognición, de vaticinio, que habían pasado de la madre al hijo.

Como ya hemos dicho, este primer volumen acompaña al joven Burckhardt hasta la decisiva culminación de su adolescencia, siguiendo paso a paso su formación hasta que, tras una explicación con su padre y a pesar de los ruegos de las hermanas, que querían que fuese teólogo, abandona definitivamente esta carrera y cambia Basilea por Berlín con objeto de asistir a las clases de Ranke. No era la primera vez que abandonaba su ciudad; pero al lector, inmerso en la vida del joven y de su ciudad gracias a la guía penetrante y erudita, de amplia visión y cálida simpatía hu-

mana de Kaegi, le vienen a la memoria, a modo de saludo, no tanto los versos románticos de Burckhardt cuanto otros versos de nostalgia, de refugio en lo pretérito y en lo muerto, de Camerana (citados en el ensayo que sobre él escribió Croce en *La letteratura della nuova Italia*, I, pp. 284-285):

Basilea, dal tramonto imporporata,
o Patria d'Holbein, vecchia Basilea,
forse il tuo cielo non vedró mai piú...
Addio!... Nel tedio della vita rea
mi apparirai, dal tuo Reno baciata,
gotica larva, miraggio che fu...
Ripenserò la buia Cattedrale
piena di tombe, e i grandi archi echeggianti;
...Case fosche, atre vie, ponti sonanti,
spettri macàbri, austera Cattedrale,
addio!... Son l'ombra che tra voi passò...[2]

2. «Basilea, sonrosada por el crepúsculo, oh patria de Holbein, vieja Basilea, tal vez no vea nunca más tu cielo... ¡Adiós! En el hastío de una vida melancólica te me aparecerás, besada por el Rin, espectro gótico, espejismo que ya no existe... Volveré a pensar en la vacía catedral llena de tumbas, y en los grandes arcos resonantes; ...Casas oscuras, calles lúgubres, puentes ruidosos, fantasmas horribles, austera catedral, ¡adiós! La sombra soy que pasó entre vosotros...» *(N. del t.)*

La correspondencia de Burckhardt

I[1]

La edición basilense de las cartas de Burckhardt, editadas por fin críticamente, sustituirá, auguramos que lo antes posible, tanto a las diversas ediciones de tal o cual serie como a la colección editada por Kaphan en 1935 (*cf.* la reseña de C. Antoni en *Studi Germanici*, ahora en *Considerazioni su Hegel e Marx*, Nápoles, 1946, pp. 108 y ss.). Aparece cuidada críticamente y con suma pericia, anotada con toda clase de referencias biográficas, históricas y bibliográficas, surtida de noticias sobre los destinatarios, etc., etcétera. La reproducción de cuanto hay de conservado y localizable se hace por fin de manera íntegra; muchas cartas publicadas antes parcialmente se publican ahora por entero y todas las ya publicadas se han revisado y corregido a la vista de los originales. Son nuevas las cartas n.os 3, 3a, 4, 19, 27, 41, 43, 46, 60, 88, 99, 118, 120 (éstas relativas a la actividad de Burckhardt como periodista y a sus relaciones con el director de la *Basler Zeitung*), 130, 137, 144, 168, y la serie de los n.os 109, 112, 114, 115, 121, 127, 129, 155, 158-160, 162-164, 167, 171, 173 y 177 (cartas a la casa Brockhaus, en que se especifica la amplia colaboración de Burckhardt en el conocido *Conversations-Lexicon* para la historia del arte). Añaden a cuanto ya se conoce informaciones preciosas, matices de color y de costumbres basilenses y detalles interesantes, especialmente desde el punto de vista psicológico; serán, cuando la edición se complete, de gran ayuda científica a los estudiosos de la historia de la cultura. Además, el trabajo del compilador, editor y revisor de este epistolario lo había utilizado ya Kaegi antes incluso de la publicación del segundo volumen (1952), mientras que Max Burckhardt, a su vez, ha podido beneficiarse del segundo volumen (1950) de la monumental biografía de Burckhardt, preparada y contada por Kaegi con amor y sabiduría.

El período abarcado por los dos volúmenes de cartas y el comprendido en los dos primeros tomos de la biografía coinciden: infancia y adolescencia basilenses, juventud en Alemania: Berlín y Bonn; breve regreso a Basilea antes del «gran viaje» italiano («huída a lo antiguo», primavera-verano 1846). El primer volumen

1. Publicado por vez primera en «Rivista Storica Italiana», LXVI (1954), pp. 529-536. Es reseña de J. Burckhardt. *Briefe. Vollständige und kritisch bearbeitete Ausgabe. Mit Benützung des handschriftlichen Nachlasses*, al cuidado de Max Burckhardt, vols. I y II, Basilea, 1950 y 1952, con 16 y 10 ilust. W. Kaegi, *Jacob Burckhardt, Eine Biographie*, vol. II: *Das Erlebnis der geschichtlichen Welt*, Basilea, 1950, con 32 ilust. (*N. del e.*)

concluye con la partida del joven Burckhardt hacia Berlín. Destinado al sacerdocio y a la teología por los estudios que había realizado especialmente bajo la férula de un profesor que había sido también maestro del joven Ranke, De Wette, luego de una crisis religiosa (más exactamente teológica, ya que Burckhardt conservó siempre una especie de teísmo o panenteísmo propio), el joven estudioso dirige su inteligencia hacia los estudios históricos: de historia en general y de historia del arte en particular (estamos entre la guía y la historia del arte propiamente dicha, disciplina entonces en ciernes en tanto que disciplina histórica). En el segundo volumen seguimos los estudios históricos del joven suizo en una Alemania llena de ideas y fermentos antes de 1848: encuentros con nombres grandes o célebres: la famosa Bettina von Brentano, pero sobre todo con profesores, Ranke, Droysen, Boeckh, Kugler, J. Grimm, y con hombres de otras generaciones como Arndt. Asistimos también a su amistad con jóvenes «patriotas» alemanes, a su breve etapa de interés político general (el entusiasmo nacional alemán, las simpatías «liberales») y, finalmente, al momento de actividad política concreta como redactor de la *Basler Zeitung*. También el segundo volumen biográfico, como el epistolar, termina con una crisis, la que sella el distanciamiento de un Burckhardt con veinticinco años de toda actividad o interés activo de carácter político. La historia es primero un refugio frente al compromiso teológico; luego, frente al político. No vale aquí, ciertamente, la conocida máxima de Vauvernagues a propósito del historiador como político frustrado.

Junto con el análisis de los estudios de historia del arte del joven Burckhardt dentro del gran marco móvil y vivo de sus relaciones intelectuales y humanas, de sus lecturas y amistades románticas, los motivos principales, o por lo menos los más interesantes para nosotros, de este volumen de la obra de Kaegi, nos parece que son dos y no sólo uno, como se diría que sugiere el subtítulo, «la experiencia del mundo histórico». En realidad se trata de su experiencia de los estudios históricos y de su experiencia política: y ésta, a su vez, con un doble perfil. Las dos experiencias no están vinculadas, aunque son contemporáneas. A decir verdad, el Burckhardt que asiste a las clases de Ranke y Droysen, que es amigo de los jóvenes «liberales» y de patriotas rebeldes y perseguidos (Hermann Schauenburg, Kinkel), y que por consiguiente critica el conformismo conservador de Ranke y sus manías de participar en la alta política y en la actividad diplomática (atribuyéndole tales ambiciones incluso sin fundamento, *cf. Briefe*, I, n.° 49, p. 160; II, n.° 87, p. 25, pero Kaegi, II, pp. 68, 70), es en esencia distinto del Burckhardt que escucha con interés las lecciones de Ranke, que las conserva escrupulosamente y que seguirá utilizando los apuntes de las mismas, honrándole siempre como maestro suyo. Además, el Burckhardt que quiere actuar políticamente como periodista, parte de un programa liberal-conser-

vador típicamente rankeano, pero abierto hasta el punto de justificar incluso (en privado) la función de los «extremistas» de la *Rheinische Zeitung* (*Briefe*, n.º 106, vol. II, p. 78, 28-29 de enero de 1844: «... Surgirá un liberalismo nuevo, una opinión pública general, cada vez más expurgada de extravagancias de todas las tendencias, y entonces sobrevendrá por fin la victoria. Sólo ante un liberalismo apoyado por el pueblo se doblegará el poder y firmará un nuevo pacto... En este sentido puede decirse que ninguna palabra de la *Rheinische Zeitung* se habrá perdido, porque sin extremos no surge ninguna verdad»). Pero después de la experiencia política local (basilense y suiza), el programa conciliador liberal-conservador parece irrealizable y Burckhardt se aparta, desilusionado, de la actividad política. Aparece ese pesimismo del que los estudiosos han hablado para hacerlo suyo (Löwith, Meinecke) o para censurarlo con dureza (Croce). Kaegi deja que estos dos motivos principales se entrecrucen e interrelacionen entre sí y con otros en el flujo tranquilo y solemne de su relato biográfico e histórico (porque no estamos aquí solamente ante la vida de un hombre, sino ante la historia de la cultura del siglo XIX tras la perspectiva de un hombre excepcional), bien que el lector perciba mejor la complejidad de la maduración intelectual y de la formación mental de Burckhardt. Insistimos, no obstante: no se trata de una sola experiencia, sino del encabalgamiento de dos, «históricas» ambas, ciertamente, pero en sentido muy distinto. La una es la experiencia de la realidad histórico-política según se presenta a un estudiante basilense en aquellos años: patriotismo y rebelión romántico-utópica de los «años cuarenta» en Alemania; lucha contra los oscurantistas teológicos; y además, las cuestiones internas de Suiza. La otra es la experiencia de la historiografía universitaria alemana. No coinciden siempre, no siempre se tocan «mundo histórico» y «mundo historiográfico». Más aún, aquí se disocian dolorosamente.

Advertido esto, sin embargo, creemos lícito decir que el método de Kaegi de no insistir en tales distinciones, que él llama a veces «exageraciones», es el mejor, no sólo porque se trata de un genio tan polifacético y complejo como Burckhardt, sino también para quien quiera ofrecer una exposición no ensayística, antes bien viva y concreta de aquellos años, en que la historia intelectual alemana constituía una parte muy importante de la europea. Los que no alcanzan a ver la importancia y el valor de la obra de Burckhardt y no quieren reconocer, por tanto, que ha merecido la larga y paciente actividad y el gran aliento de Kaegi, nos recuerdan un poco a aquel escritor nacionalista alemán, C. Steding, que consideraba al Burckhardt historiador un hombre pequeño y no merecedor de estudio y atención particular, ya que había estado «fuera del Reich», «en las *fronteras* del Reich», era «suizo», había sido «neutral», etc., etc. Aunque no «planteó» ni «propuso» problemas, Burckhardt motivó tantos con su sola obra,

y tuvo además tantos y tan variados intereses que los muchos volúmenes dedicados a resucitar la vida de los círculos en que vivió y en que trabajó nos parecen totalmente justificados, incluso por la cantidad de perspectivas que permiten. La distinción entre lo «fundamental» y lo «marginal» es ilusoria y relativa. Claro que en el epistolario se siguen con mayor rapidez y esquemáticamente las líneas de la evolución intelectual y las reacciones del joven Burckhardt en Alemania, Francia e Italia.

La relación con Droysen y con Ranke es uno de los temas más importantes e interesantes de estos volúmenes. Droysen había causado mucha impresión al joven basilense, tanto que ello le indujo a «especializarse» en historia del Asia Menor, pero el entusiasmo por esta especialización pasó pronto. De Droysen proceden los apuntes para el *Constantino* y para la *Historia de la cultura griega*:[2] «Puede decirse que en la historiografía alemana no hay obra que suscite tanto la comparación con las *Reflexiones sobre la historia universal* como la *Histórica*[3] de Droysen» (p. 38). Pero la concepción dinámica de la evolución general de la historia propia de Droysen, la historia concebida como «progreso» o proceso, no encuentra eco en Burckhardt, ni siquiera mientras sigue sus clases de historia antigua y toma apuntes (Droysen no jugaba a ser profeta y en sus clases no exponía sus ideas generales, sino que hablaba de hechos, de fuentes, de investigaciones concretas). No obstante, si las interpretaciones históricas de Droysen y Burckhardt llegan a coincidir (p. 44) en cuanto a los primeros siglos cristianos («función histórica» del monacato), por lo que afecta a lo demás, Kaegi está en situación de señalar una especie de contrapunto burckhardtiano en relación con las más conocidas interpretaciones de Droysen: renovada exaltación de Demóstenes contra Filipo de Macedonia («En este punto, ninguna figura más melancólica que el *vir eruditissimus* Johann Gustav Droysen. Es del todo indiferente que las infundadas acusaciones de Demóstenes contra Filipo se lanzasen conscientemente o no. En la vida de los pueblos hay momentos de desesperación total en que decir la verdad es delito de lesa patria...», Kaegi, pp. 44-45; de los recuerdos de Gelzer); «el poder es funesto de por sí», etc.

Menos convincente nos parece, por el contrario, la estrecha relación que ve Kaegi entre Ranke y Burckhardt. Muy agudas y pertinentes son las observaciones sobre la eficacia de la enseñanza

2. Se aprovecha la cita para exponer la bibliografía castellana de Burckhardt: *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, y Madrid, 1982; *Historia de la cultura griega*, Iberia, Barcelona, 5 vols., 1964-1971; *El Cicerone*, Iberia, Barcelona, 3 vols., 1953; *La cultura del Renacimiento en Italia*, Iberia, Barcelona, n. e. 1971 (hay ed. anterior en Losada, Buenos Aires); *Reflexiones sobre la historia universal*, FCE, México, 1943. *(N. del t.)*

3. Se trata del curso que dictó Droysen en 1857 y que amplió posteriormente; no se publicó completo hasta 1936. Versión castellana: *Histórica*, Buenos Aires, 1980.

de Ranke..., pero afectan al joven Burckhardt, al anterior a la experiencia política basilense y suiza.

Las diferencias advertidas entre el persistente tono irónico de las cartas que hablan de Ranke y el respeto de educando de que da constancia Kaegi nos parece que merece, con todo, ponerse de manifiesto. En la anécdota sobre Ranke, Bettina y el embajador ruso, en la del encuentro parisino, en las diversas alusiones al profesor, incluso cuando cita con emoción el comienzo de una clase («Señores, los pueblos son pensamientos de Dios», *Briefe*, I, núm. 49, p. 161), se nos antoja ver ese distanciamiento de lo «contemplativo» que se inclina hacia lo «activo» que encontraremos de manera más viva en las cartas a Kinkel y a sus amigos cuando la crisis del 48 y en los años siguientes. Es verdad que Burckhardt, tras haber contado que Ranke abogó por la admisión del liberal Varnhagen en la Academia de Ciencias de Berlín, aunque luego no le dio su voto, subraya que la escasa firmeza de Ranke no influía en su *exposición de la historia*; pero se refiere a que no decía frivolidades, a que era solemne al hablar de los grandes acontecimientos, etc.; en resumidas cuentas, alude a sus dotes profesorales externas (didácticas), no a su esencia. Si Kaegi no nos advirtiese que no hay que exagerar, nos tentaría ver en la crisis teológica de Burckhardt la raíz de su distanciamiento fundamental de la cultura política de la época: la historia y el arte son un sustituto de la teología. Y nos tentaría por tanto aceptar, aunque con algunas reservas, la siguiente afirmación de Kaegi: «La influencia de Ranke sobre Burckhardt no es, en realidad, la más rápida ni la más evidente, pero es probable que sea la más variada y la más profunda a la vez.» Para el Burckhardt profesor, la afirmación de Kaegi nos parece del todo convincente. Para el Burckhardt historiador creemos que el joven suizo casi nunca se hizo muchas ilusiones respecto del esfuerzo «rankeano» por conciliar ideas revolucionarias e ideas conservadoras: es un elemento que parece desvanecerse en Burckhardt con sus entusiasmos por el patriotismo pangermánico y en general con su interés por la política. Quiero decir que el apoliticismo de Burckhardt nos parece mucho más radical, antes incluso de su período de madurez: la misma lucidez de su análisis de la situación suiza en 1844-1845 y la misma bienintencionada sutileza (algo pesada, como en su artículo sobre los jesuitas) de su actividad periodística tienen un no sé qué de juego, de «aventura», de experimento elegante que, en el fondo, son indiferentes al amigo de Kinkel y de los dos Schauenburg, que no afectan a sus intereses profundos. Ni siquiera la idea de la unidad europea nos parece constituya un verdadero vínculo con Ranke: el tema de la unidad cristianoalemana sobre una base romano-humanistica no es precisamente típico de Ranke, sino más bien común a la propaganda de la Santa Alianza; el de la libertad europea sobre la base del equilibrio de las etnias autónomas, tema desarrollado ampliamente por Burck-

hardt, no es en Ranke más que una recuperación del antiguo esquema diplomático dieciochesco del equilibrio, con su preludio del siglo XV italiano; en vez de los Estados y sus soberanos respectivos se trata aquí de los pueblos y las naciones, pero en el fondo es lo mismo. La vieja Europa poéticamente anhelada por Burckhardt, con esa idealización de los pequeños Estados que recuerda al joven Leopardi, nos parece muy distinta del modelo del profesor berlinés (cosa que no escapa a la fina sensibilidad de Kaegi, cuando habla de «otro tono», p. 74). Esto no quita nada al valor de la analogía entre las ideas fundamentales de Ranke y Burckhardt sobre la historia medieval, sobre la Revolución Francesa o sobre la historia universal (pp. 61-65, 75): sin embargo, el Burckhardt maduro, el gran historiador, el de la gran institución renacentista en definitiva, nos parece que no tiene ningún punto de contacto con Ranke, que jamás *sintió* el Renacimiento. Es cierto lo que hace constar Kaegi: que despegarse de Ranke no quiere decir renunciar a su herencia. Pero, a la inversa, puede observarse que conservar una herencia no quiere decir continuar un itinerario. Permítasenos insistir en ello: la continua ironía de Burckhardt a propósito de las inocentes manías de alta política de su maestro y de su conformismo político, agravado por su complacencia para con los poderosos, más aún, para con el poder en sí, no está desvinculada de su rechazo del objetivismo rankeano, superficial y general. La «falsamente objetiva valoración de todos y de todo» (como dice Burckhardt), la aceptación indiferenciada de todos los puntos de vista y de todas las épocas, por sí mismos, por el simple hecho de haber existido o haber acaecido, redúcese en sustancia a una apología de las posiciones conservadoras y reaccionarias en veste de imparcialidad. Es un fenómeno muy conocido: el «historiador» debería aceptar, porque es «historia que sucede», la Santa Alianza; no debería hacer constar llanamente su exceso de poder (juicio histórico), sino que debería aceptar como válida su propaganda ideológica (pseudobjetivismo); pero cuando la Santa Alianza es derrotada, o se condena a un vencedor suyo porque, por ejemplo, sus ideas de renovación nacional y social son abstractas y no se corresponden con las de Gentz (que se han aceptado antes como hechos y no como justificación ideológica de determinada política), o se declara que Gentz y Cavour son equivalentes porque uno y otro han vencido, porque son «acontecimientos». Burckhardt no se prestaba a este juego. Su crítica de la «falsa objetividad» u objetivismo pseudohistórico la desplegó ciertamente como reacción a los superficiales entusiastas de las ideas que él llamaba de la Revolución Francesa, el liberalismo, el democratismo, el socialismo; pero la altura intelectual e histórica del basilense radica en no haber dudado en aplicar esa misma crítica a las posiciones conservadoras de Ranke y Droysen, con idéntico desprecio fundamental. El estudioso alemán que hablaba de la «neutralidad» suiza a propósito de Burckhardt habría hecho

mejor en hablar de independencia real y profunda, de un auténtico distanciamiento historiográfico salvaguardado por la ironía y una superior fuerza de visión de la realidad. Que viese con poca simpatía la unificación italiana tal como se dio, no afecta al valor de su crítica a aquel indeferentismo que, en nombre del deber del historiador de conocer y hacer conocer la realidad, querría impedirle juzgarla; no afecta al significado de su rechazo de aquel irracionalismo que con el grito de «la historia no se critica» querría impedir que se criticase a los historiadores facciosos, del mismo modo que los que en nombre de la patria querrían impedir el juicio de los malos patriotas. La mención de Demóstenes alude formalmente a una célebre tesis de Droysen; pero básicamente se refiere también y, si se quiere, en primer lugar, a Ranke.

La experiencia política propiamente dicha de Burckhardt nos parece que merece atención, asimismo, por ese su carácter «típico» que puso de relieve Croce (*La historia como pensamiento y como acción*, pp. 94 y ss.; a estas observaciones querríamos añadir que el grito de espanto, debido a Thiers, ante la «barbarie» representada por el socialismo y el comunismo fue particularmente intenso en Suiza, tanto que diremos que fue allí donde nació la próspera expresión: recuérdese el célebre opúsculo de Cherbuliez). Pero hay una diferencia, se nos antoja, entre la experiencia «del 48», por ejemplo de un Hebbel, tan parecida esquemáticamente a la de Burckhardt, y la del basilense. Esta diferencia es de carácter propiamente cronológico, pero no externo: en realidad, en Burckhardt hay algo de anticipación de la desilusión común a los políticos liberales románticos y conservadores ante la dureza y amplitud de la lucha previsible en el 48 para el período siguiente, así como del terror a la democracia social de las «masas» y el «populacho»; pero la cuestión es que Burckhardt lo vio con anticipación (en 1844-1845), y con un rigor de comprensión y análisis realista que sólo se explica en virtud de su sólida tradición helvética y en virtud de la intensidad y honradez de sus reacciones en círculos restringidos. Los acontecimientos de Suiza, el episodio de la gran reunión en Basilea de la sociedad panhelvética de fusileros, las expediciones de los cuerpos francos radicales y protestantes (de los amigos de Mazzini) contra los cantones católicos, anticipadores de la guerra del Sonderbund, que son argumentos y contenido del juicio histórico-político de Burckhardt, y que le mueven a viajar a Italia y a rechazar la Europa del Resurgimiento en nombre de la antigua («Alteuropa»), se presentan con un carácter, como suele decirse, secundario y local en relación con cuanto acaecerá poco más tarde. Pero debieron de tener para Burckhardt la utilidad de un experimento *in vitro*, preparado en una cultura excepcional como la de la tradicional democracia de gran parte de los cantones suizos, que se estaba renovando parcialmente con espíritus liberales democráticos en aquellos decenios (que son también los de las observaciones políticas suizas

de Cavour). En este plano de observaciones, mejor analizable ciertamente por su mismo carácter limitado y por la intensidad de la lucha entre los libres suizos (*cf.*, en este sentido, Burckhardt a H. Schauenburg, Berlín, 27 de febrero de 1847, Kaphan, pp. 172-173), puede identificar las fuerzas políticas reales en conflicto (campesinos; gobiernos conservadores; partidos radicales; proletariado urbano; movimiento socialista) y las ilusiones liberal-moderadas con una lucidez que no sólo procede del horror, sino de una profunda pasión (¿teológica?) por la verdad. Véase la carta de 11 de febrero de 1845 sobre la célebre cuestión de los jesuitas (que costó más víctimas, por lo demás, que las expediciones de Saboya y que la expedición de los hermanos Bandiera). La citamos entera porque Burckhardt había pedido al destinatario que la diese a leer a otros amigos como «manifiesto oficial» de su posición política; aunque cuando se publicó en 1910, se suprimió justamente la parte más importante; Kaegi la ha devuelto por primera vez a su integridad (*cf.* Kaegi, p. 243, y ahora en *Briefe*, núm. 139, II, pp. 150 y ss.). Comienza Burckhardt: «Piensa antes que nada en los campesinos católicos, medio enterrados entre las altas montañas que los tienen aislados, que desde hace un milenio viven por sus *propios* intereses, que *ab antiquo* están estrechamente aferrados a los intereses legitimistas y de un modo particular a la Iglesia romana, por mediación de su aristocracia, experimentada en el servicio militar mercenario; y con todo y con eso, son realmente una democracia. Es, pues, un estado de hecho que no se podrá eliminar a fuerza de razones, ni con toda la fraseología filantrópica e ilustrada del mundo»; insiste a continuación en el peso e importancia de los campesinos católicos en la vida suiza, tanto para todos los cantones católicos cuanto para los cantones protestantes pero conservadores y los cantones radicales en que han sido derrotados los campesinos católicos. El joven historiador se muestra escéptico respecto de las posibilidades de los liberales y los radicales y, sobre todo, profundamente irritado e inquieto por el carácter provocador de los actos de los radicales y por su indiferencia ante la base jurídico-constitucional de la Confederación suiza: no ve seria su ideología, hay necesidad de censurar la verdad: y ha visto cuáles son las fuerzas reales. Piénsese en la «revolución de los intelectuales» de Namier...

Lo que interesa al joven historiador urbano no es tanto las cuestiones internas suizas, con todos los hilos de «alta política europea» que en ellas se entrelazan y anudan, cuanto las características peculiares a la historia suiza: pero justamente al resumir éstas *ve*, como pocos de sus contemporáneos supieron ver, la importancia y el peso de los campesinos y del catolicismo a ellos vinculado en aquel preludio de 1848. Y nos parece que hay que insistir en esta aguda intuición histórico-política, aunque no podemos considerar ciertamente «ejemplares» las consecuencias que de ella extrajo. Nos parece evidente en cualquier caso que (aun-

que dio constancia de su saber de modo deprecatorio y horrorizado) Burckhardt vio el significado de la lucha más en profundidad que los radicales a lo Fazy; no es menos evidente, sin embargo, que esta claridad de intuición histórico-política está relacionada, no de un modo real, sino sólo empírico, con la montaña de pesimismo conservador que sobre las manifestaciones de Burckhardt se levantó más tarde. (*Cf.* Kaegi, II, pp. 462-582, para una exposición lúcida y particularizada de estas interpretaciones y para los ambages psicológicos de Burckhardt.) Por lo demás, no es sólo el horror a la política y a la «barbarie de las masas» lo que le lleva a dedicarse totalmente a la historia del arte, sino también, como aquí se dice claramente, el que no pueda sufrir el encierro de la vida urbana: véanse las intrigas y sutiles persecuciones que sufrió de parte de los pietistas porque no introducía en sus cursos sobre pintura consideraciones piadosas. ¡Cuánta desconfianza ante ciertas formas de radicalismo protestante debía de provocar en el joven ex teólogo el conocimiento de tales círculos (aunque en Basilea los protestantes eran conservadores)! Es extraño que la Italia «renacentista», estética, individualista y (según su parecer) apolítica, constituyese para Burckhardt un «refugio» ante el Calibán progresista y radical, mientras que para Roscoe, una generación anterior, la misma Italia había sido un «refugio» del antiguo simpatizante jacobino ante el conformismo conservador-liberal antirrevolucionario de su patria (*cf.* J. R. HALE, *England and the Italian Renaissance*, Londres, 1954). En el *J. Burckhardt* de K. LÖWITH (Lucerna, 1936; *cf.* CROCE, *La historia como pensamiento y como acción*, p. 94, nota) se subraya con justicia el comedimiento y la contención de Burckhardt ante los extremos hegeliano y kierkegaardiano, pero, cosa que aquí nos interesa más, se exponen las ideas historiográficas del basilense a la luz del «apoliticismo» al que había llegado en los años tan magníficamente estudiados ahora por Kaegi (*cf.* el comentario de C. ANTONI, *Considerazioni su Hegel e Marx*, p. 102; aunque el libro de Löwith merecería mayor atención). Es inútil pretender que Burckhardt fuese un profeta del progreso y del liberalismo: su polémica con Hegel y con los hegelianos fue una polémica de artista contra racionalistas a ultranza y no de un discípulo de Ranke contra discípulos de Hegel; su renuncia a la lucha con «Calibán» fue también una negativa *consciente* a alinearse con la reacción. La crítica de Antoni a Burckhardt nos parece demasiado simplista, ya que parte del presupuesto de una lucha entre el bien y el mal en que el historiador debió tomar parte como combatiente de la causa buena. Pero sobre esto y sobre otros puntos hará falta volver cuando hayan concluido la obra de Kaegi y la edición completa del epistolario burckhardtiano. Si para emitir un juicio sobre el pensamiento de Burckhardt (como el de Croce y el de Antoni) basta con el material existente, para juzgar su obra y su actividad en el marco de la historia de la historiografía de aquel

gran siglo, es necesario esperar a que Kaegi termine su biografía, ya que también tiene ésta, entre otras cosas, el peculiar carácter de edición y elaboración del *Nachlass*:[4] detalle que han descuidado demasiado aquellos críticos que han encontrado demasiado vasta esta biografía, olvidando que, aunque se tratase solamente de Burckhardt y no de una historia de la cultura del siglo XIX desde un punto de vista humanista, la riqueza del material elaborado aquí sería una justificación (en caso de que hiciese falta) autosuficiente.

II[5]

El tercer volumen de las *Cartas* de Burckhardt comprende los vestigios epistolares de una docena de años de su vida y su actividad intelectual, desde abril de 1846 hasta marzo de 1858: el período que va de los dos viajes a Roma en 1846 y 1848-1849 a los inicios de su enseñanza universitaria en Basilea y Zurich, y a la designación para el que será su puesto definitivo de enseñanza y de trabajo, en Basilea. Son los años en que Burckhardt elabora y publica *La época de Constantino* y *El Cicerone*, y en que comienza a preparar *La cultura del Renacimiento en Italia.* Así pues, esta nueva serie coincide sólo de un modo parcial con el tercer volumen, recientemente aparecido, de la monumental biografía de Burckhardt por Kaegi, y puede examinarse aparte.

Para este período decisivo de la biografía intelectual de Burckhardt, el material epistolar no es sin embargo abundante, como advierte el abnegado editor y descendiente lejano en su prefacio: en parte por el enfriamiento de las relaciones con sus amigos alemanes, luego que Burckhardt hubiese anticipado en 1846 las que serían las desilusiones de 1848-1849 y se alejase de todo interés por la actividad política (de otro tipo es su interés por el 1848 italiano y romano, que por lo demás no aparece documentado en este epistolario); en parte por la destrucción de importantes montones de cartas (las dirigidas al historiador del arte Kugler; las dirigidas a su padre, en que Burckhardt le contaba sus impresiones del viaje por Italia). Pese a todo el esfuerzo del benemérito y afecto compilador y editor por completar con fragmentos, cartas sueltas, correspondencia oficial, las citadas lagunas, éstas siguen abiertas, particularmente molestas para la segunda mitad de 1848: la corresponsalía para un periódico, aunque fuese la «Basler Zeitung» de hace un siglo, es muy distinta de las impresiones epistolares inmediatas y no adaptadas a las necesidades de la profesión periodística; y sólo desde determinado punto de vista y para

4. «Obra póstuma», en alemán. *(N. del t.)*
5. Nota publicada por vez primera en «Rivista Storica Italiana», LXIX (1957), pp. 164-170. Es reseña de J. BURCKHARDT, *Briefe*, vol. III, al cuidado de Max Burckhardt, Basilea, 1955. *(N. del e.)*

ciertos aspectos las reproducciones de grabados —bello e interesante testimonio de lo que supo ver y captar el agudísimo y fino ojo de Burckhardt— sustituyen satisfactoriamente a los testimonios escritos. Cierto que la gran cantidad de corresponsales dice no poco, pero a decir verdad son más útiles las seguras y completas notas del editor, en que se notifica sumariamente incluso lo que ha quedado de las cartas de los mismos correspondientes.

Tal como está, el epistolario nos muestra en primer lugar los gustos de Burckhardt; por ejemplo, su preferencia por Roma (carta desde Venecia, agosto de 1846, p. 31: «No quisiera quedarme en ningún sitio de Italia ni siquiera durante cuatro meses tan sólo, excepción hecha de Roma que... quisiera hacer mi lugar de residencia para toda la vida y fuera de cuyos muros no seré nunca del todo feliz»); es por lo demás una preferencia convencional en aquellos años para un joven germanoparlante, de origen protestante, historiador del arte, amigo de literatos y poetas alemanes, y también él versificador impenitente. Y no me parece que sea éste, el que afecta a su afición a escribir versos, un juicio de inoportuna dureza. El mismo Burckhardt da a entender un juicio parecido cuando en 1846 escribe desde Venecia: «He escrito pocos versos en Italia porque tengo que aprovechar mejor el tiempo» (p. 33); incluso las cuestiones estilístico-literarias en que se detiene con mayor atención, como las relativas al soneto, o a su estructura y posibilidades en la época, o bien la valoración de Platen o de Heine, o de otros poetas contemporáneos, confirman el dominante interés técnico-artístico de un Burckhardt entregado a cuestiones precisamente de versificación, composición, etc. Por lo demás, el saber escribir versos era un *accomplissement* intelectual de rigor y corriente en los círculos de escritores, estudiantes, por Burckhardt frecuentados, aunque no estrictamente necesario como saber dibujar y describir plásticamente para el estudioso del arte; era como una disciplina y una educación de la imaginación y de la fantasía que cultivó en este período con alguna intensidad, aunque entre muchas otras ocupaciones, y que tendría sus efectos en la cualidad de su prosa. Quizá se podría hablar de poesía para sus aspectos dialectales, pero de esto no me atrevo a juzgar por dificultades idiomáticas.

Las cartas, ahora que Burckhardt se ha liberado ya de las ilusiones de los patriotas radicales alemanes y suizos, se han enriquecido además con figuras y figurillas de su círculo de conocidos y amigos, y se vuelven muy sabrosas para quien se interese por la vida intelectual y por la vida del sentir alemán y basilense de aquellos años (lo peculiar, por ejemplo, de Ackermann, p. 33; correspondencia con la poetisa basilense Emma Brenn-Kron; lo peculiar de Dufraisse, p. 230, etc.). Pero los elementos principales que aparecen en este volumen son su deseo de felicidad, junto con la búsqueda de la independencia personal directa, inmediata, a toda costa, aunque en función de un trabajo y de un programa

de trabajo para el que se precisa dicha independencia; su gusto y su interés educativo, configurado como interés por la formación intelectual y la actividad de los jóvenes dotados; y las noticias directas e indirectas sobre su modo de trabajar.

Gusto por la independencia personal absoluta, al precio que sea, y sensación y deseo de la felicidad personal, claramente manifestado, aparecen de manera conjunta: sólo aquélla, a condición de que permita un mínimo de sobria subsistencia, le garantiza, con el tiempo libre para trabajar que se quiera, la posibilidad de esos momentos de lírica felicidad personal que ya había experimentado en Pisa y que ahora comunica ha encontrado en Roma: «Podría señalarte algunos puntos de Roma, de sus calles, de ciertos jardines, en que me ha sorprendido, sin motivo aparente, el sentimiento: "ahora soy totalmente feliz"; era un alegría imprevista, independiente del placer, íntima» (1846, p. 37). Tras haber aconsejado a su amigo H. Schauenburg que se casara, observa: «Para mí es una cuestión distinta: yo tengo que conservar mi movilidad» (1847, p. 61). En Berlín frecuenta a su antiguo amigo Wiss y a su nuevo grupo; «...pero me hacen falta todas mis virtudes sociales para poder seguir una conversación con estas personas, en modo alguno insignificantes, pero sin raíces y alejadas de su *humus*...» (a Schauenburg, diciembre de 1846). En el mismo mes del mismo año, a Kinkel: «¿Por qué no escapar a un ambiente y a una situación más sencillos y agradables, si todavía existen en alguna parte? Por lo que a mí respecta, tengo intención de disfrutar de mi forma de vivir todavía un poco más, antes de que vengan los días duros.»

Este gusto por la independencia personal y por la libertad íntima, sobre el que insiste al escribir a sus viejos amigos alemanes como si se tratara de una conquista o una reconquista, discurre paralelo a su renuncia a la actividad política y a todo interés positivo por la política: «para mí, la política ha muerto»; Burckhardt puede ocuparse de ella, con calor, como periodista, pero el distanciamiento —con todo lo que hay de renuncia y de sacrificio en esta clase de distanciamientos— es definitivo; de él habla con una especie de sobrio ascetismo (renuncia a coleccionar obras de arte, etc.), sin retórica, antes bien con mucha ironía. Escribe a Kinkel: «Ninguna diferencia de opinión me separará de ti. Desde aquí puedo darme cuenta de su confusión intelectual y de su falta de principios, lo suficiente para conservar mi libertad interior. Debes creerme al pie de la letra.» No hay que olvidar esta renuncia porque es como una condición (consciente de sus límites y de sus posibilidades positivas) del trabajo histórico al que más particularmente se sentía llamado (*cf.* a Kinkel desde Berlín, diciembre de 1846, p. 44). Su gusto por la soledad no procedía de un temperamento melancólico, sino que era un gusto por la independencia como garantía de una libertad de investigación según las propias intuiciones e inclinaciones, y, me atrevería a decir, de un

desapasionamiento en el juicio histórico. «Además de los trabajos que hago ahora [con Kugler], tengo que hacer otros al mismo tiempo, y también después; son fatigosos, pero importantes; quiero decir que son de los que un individuo como yo puede sacar adelante: y no pretendo otra cosa» (a Kinkel, *loc. cit.*). Es verdad que cuando se leen afirmaciones como la siguiente: «No hay en toda la historia universal un período tan vulgar y carente de fascinación como el que comienza en 1830», el estudioso italiano piensa en Omodeo y en su descubrimiento precisamente de esa época. Por otra parte, no sin un significado serio añade inmediatamente: «Me siento interiormente autorizado a dirigirme allí donde mi alma encuentra alimento» (1847, p. 55); sobre todo si esto va acompañado de observaciones sobre el placer de vivir retirado, más aún, retiradísimo, en el Berlín de los años 1846-1847, lleno de tantos fermentos. Hay, además, indudablemente, una especie de timidez o apocamiento, que por mor de vulgaridad podría llamarse también mojigatería («Nosotros, pobres hombres del siglo XIX... nos podemos concentrar con seriedad tan poco, podemos prever tan pocas cosas respecto de nuestras actividades futuras», mayo de 1847, p. 69). Pero hay, sobre todo, una lucidez exasperada y casi dolorosa en los análisis breves y en los apuntes escorzados sobre las situaciones; no es una conformación con el conservadurismo moderado de Ranke, sino la amarga claridad que surge de la desilusión y que es, quizá, lo que Burckhardt quería indicar cuando, al discutir con Kinkel sobre Federico Guillermo IV y su romántico discurso de coronación en Frankfurt en 1847, observaba: «Todo esto es un tremendo error; pero el hombre que habla no es de naturaleza común. Me es del todo indiferente que estéis de acuerdo o no conmigo. Es una cuestión de sentimientos inmediatos, históricos» (p. 67). Esta inmediatez de intuición o de sentido histórico no debe desvincularse de las manifestaciones de desilusionada resignación personal: «No sabe usted lo desalentado que me siento ante este siglo XIX, ni hasta qué punto me persigue en esta vida, llena ciertamente de cosas que hacer, pero muy insegura, la sensación de la mutabilidad de las cosas humanas» (enero de 1848, p. 95); «Sé muy bien que, por lo que a mí respecta, estoy en *motus contrarius* respecto de esta época...» (abril de 1849, p. 109); «Incluso el entusiasmo más grande, grande como las guerras de la Antigüedad, se viene abajo por estancamiento al servicio de esos charlatanes y de esos diplomáticos chapuceros que, en conjunto, se llaman grandes potencias» (diciembre de 1854, p. 198; quizás haya aquí una alusión irónica a Ranke); «[cuando era estudiante] llevaba una vida de fantasía tanto en sociedad con los demás estudiantes como al margen de ellos» (marzo de 1856, p. 248); «un hombre como yo puede, pues, con absoluta y maravillosa tranquilidad, sembrar sus coles, quiero decir estudiar el Renacimiento...» (noviembre de 1856, p. 258); «tal vez sea yo como esos enfermos ignorantes que maldicen los síntomas y hacen caso omi-

so de las causas. Quizás esté escrito que ya no hayan de dejarnos nunca en paz...» (marzo de 1857, p. 264). A veces hay un poco de coquetería de literato que se dirige al gran público y finge horror e incomprensión ante el trabajo erudito-filológico («Bachofen trabaja en sus investigaciones sobre los sepulcros. También esto [como las inscripciones estudiadas y recogidas por Henzen, al que se dirige la presente carta] puedo admirarlo solamente, pero no imitarlo», mayo de 1857, p. 263), incluso coquetería perezosa: «El trabajo actual lo llevo a cabo con calma y reflexión, sin dejarme arrebatar por la prisa»: se trata de su trabajo sobre el Renacimiento (*ibid.*, p. 262). Se manifiesta además en él un horror timorato al «proletariado», tanto que llega a decir que no quiere fundar una familia por miedo de que sus hijos lleguen a educar a los trabajadores: horror corriente en la Suiza conservadora de la época.

Modo de trabajar. No se detendrá en la historia del arte (*cf.* F. Pfister, introducción a la trad. it. del *Cicerone*, Sansoni, Florencia, 1955;[6] recordemos también que el editor del presente epistolario ha publicado en *Critica d'Arte* [1955] la correspondencia completa entre Burckhardt y el buen Mugna, traductor de Kugler y proyectado traductor del *Cicerone*). Cuando Burckhardt busca un medio que le salve del «hambre auténtica» y del «frío húmedo» y le deje tiempo para sí, recurre o a la actividad de escritor de asuntos históricos, para lo que la época le ofrecía mayores posibilidades que otras, o a la de historiador de arte (en el sentido estricto, académico, de la palabra, o en el sentido del *Cicerone*), o a la de la enseñanza universitaria. En esta última actividad las primeras etapas son Berlín, Basilea y Zurich. Berlín se le hace insoportable, entre otras cosas porque su biblioteca ya no presta a largo plazo los libros de la sección medieval, mientras que en otras secciones los libros están siempre en préstamo, etc., etcétera; por el contrario, el trabajo en la biblioteca de Basilea es más cómodo y, sobre todo, los libros se pueden llevar a casa. Este trabajo de bibliotecas y libros de biblioteca (impresos o manuscritos) es fundamental para él: a propósito de bibliotecas recuerda incluso detalles secundarios, por ejemplo que, en invierno, en las bibliotecas florentinas es necesario trabajar con el abrigo y los guantes puestos. En esta clase de trabajo hay que pensar cuando aconseja a A. Brenner «moverse continuamente», hacer cosas, trabajar (1855, p. 232): tomar apuntes, notas, *excerpta*, hacer copias, elaborar una y otra vez el material. Junto con este tipo de trabajo, la enseñanza, y en particular la de la historia (abril de 1850, p. 132); del valor de la enseñanza académica, es decir, universitaria, no siempre estuvo seguro, pero a medida que pasan los años va reconociendo su importancia general e incluso personal; respecto de la enseñanza de la historia le parece que se pue-

6. Lapsus de Cantimori. Debe decir 1952. *(N. del t.)*

de suscitar cuando menos algún simulacro de interés, más allá de las necesidades serviles de los títulos conquistables y otorgables. «En resumen, si quiere usted llevar a cabo algo útil, debe eliminar la aversión a los libros», a los viejos y voluminosos infolios, etcétera. En efecto, es necesario extraer de ellos sólo la centésima parte que podrá ser de utilidad: «Pero precisamente ese trabajo que consiste en separar de lo demás esta centésima parte es útil y formativo. ¿Acaso hace el minero algo distinto?» (siempre a Brenner, 1865, p. 244). Junto con esto hay una desconfianza manifiesta hacia el filosofar abstracto y hacia las polémicas filosófico-teológicas. En estas cartas se advierten ya las primeras insinuaciones de los problemas que le preocuparán más tarde: la historia de la civilización o de la cultura *(Kulturgeschichte)*, su relación con la historia del arte (pp. 76, 161, 194; pp. 226 y *passim* para las alusiones a la «cultura del Renacimiento»). Son escasas las alusiones a las críticas de Reumont a Burckhardt y a Kugler, y lo mismo a las de Lasaulx: son cuestiones (sobre todo la relación con Lasaulx) que conocerán un desarrollo ulterior.

Habría que decir mucho del gusto educativo de Burckhardt. Para él la docencia se lleva a cabo mediante discusiones de cariz individual y personal, más que de índole académica y colectiva; y por instinto de comunicación y de conversación intelectual, más que por la deformación pedagógica de querer reformar al prójimo a imagen y semejanza de uno. Puede decirse que toda una sección del epistolario (por citar nombres que toman cuerpo en este volumen: Paul Heyse, Arnold Brenner) deberá analizarse según esta perspectiva, de correspondencia educativa, a tenor de su orden propio aunque no hay programas preconcebidos ni inflexibles. Burckhardt alude en una ocasión (1847, p. 84) a su capacidad de *comunicar*, mientras que se muestra escéptico respecto del *dozieren*. En estas cartas, el pesimismo resignado y el entusiasmo individualista y estético que matizan ya gran parte de sus escritos pasan a segundo plano: el hincapié se hace en la seriedad del trabajo, poético o el que fuere, seriedad que debe proceder de la claridad sobre los principios y sus consecuencias, ya sea en política, en filosofía o en literatura; que se identifica con el buen gusto, aunque es algo más que buen gusto, por la esencia ética y la coherencia que exige. A Brenner, con quien solía intercambiar poemas, confía en 1855 (p. 226) su trabajo sobre la historia del Renacimiento: «Pende sobre mí un torturante espíritu científico que quizá quiera arrebatarme durante años todas las fuerzas de que dispongo: es el germen de una investigación de alguna importancia para la historia de lo bello. Este fermento me lo traje de Italia el año pasado y creo que no moriré tranquilo si no cumplo mi destino en esta causa»; pero le amonesta a no perderse en el culto de la genialidad, en la sátira vacua y por puro espíritu de crítica negativa, recogiendo así el horaciano *«non fumum ex fulgore, sed ex fumo dare lucem»*, e insistiendo en la disciplina

intelectual incluso en sus formas más elementales: «Si no se vuelve usted hasta cierto punto un "memorión", será siempre un diletante» (p. 243). Y cuando su joven amigo le habla de la supremacía schopenhaueriana de la voluntad, Burckhardt finge que no entiende y le responde: si lo que usted quiere decir es que para el hombre el carácter es más importante y decisivo que la riqueza intelectual, estamos de acuerdo, porque ésta es una de mis más antiguas convicciones... (p. 244). Es una lección de severidad y seriedad intelectual que habrá que volver a estudiar cuando se ultime la publicación de este epistolario. A esta preocupación educativa se remite también buena parte del epistolario poético (por ejemplo, la crítica a Heine).

En la selección (única hasta ahora de carácter global) editada por Kaphan hay setenta cartas del período comprendido por este volumen, frente a las 142 que nos ofrece la nueva edición, críticamente perfecta. Las notas y la lista de correspondientes son de alto nivel filológico-erudito, y constituyen no sólo un óptimo instrumento de trabajo, sino también una preciosa cantera de información. Alguna duda, quizá, podría sugerirse, sobre el comentario solamente, por lo demás suficientemente actualizado, a la carta núm. 307, a Geibel, p. 255 (24 de octubre de 1856), que trata sobre las lecturas italianas que Burckhardt le aconseja. El editor cree que el conocido italiano que ayudó a Burckhardt a redactar la lista es De Sanctis, y busca en las obras de éste alguna referencia a las obras recomendadas. Soy incapaz de imaginar que De Sanctis diera a Burckhardt, a propósito de los *Sepolcri* de Foscolo, indicaciones tales que le hicieran escribir: «... *los* Sepolcri, *compuestos poco después de la restauración, más o menos*». Lo que sí encaja con el gusto de De Sanctis, y no por ejemplo con el de De Boni, recordado por el editor, o de Picchioni, es la observación que precede a aquélla: «De Foscolo, sólo un poema, los *Sepolcri*...» ¿Y no sabía De Sanctis, por otra parte, si existía alguna edición suelta de los *Cantos* de Leopardi, separada de sus demás obras, según dice Burckhardt que ignoraban tanto él como el conocido que le había aconsejado? ¿Y De Sanctis recomendó a Prati, a Carrer, a Nota, a Bon, a Revere? ¿Y además a Grossi y a Bazzoni? ¿Es que quizá no se entendieron bien a causa del mal alemán de uno o del mal italiano del otro? Además de esta duda, creo que habría que hacer otra salvedad: por ejemplo, la figura de Giusti no se puede reducir a la de un «patriota anticlerical», célebre por sus *Scherzi* (¿«Unos cuantos *scherzetti*[7] del montón»?); por lo meno, entre tantos poetas y poetisas como desfilan por este epistolario, habría podido hablarse de «poeta satírico», como por lo demás dice el mismo Burckhardt, que lo pone al

7. El *scherzo* es una composición lírica de tono gracioso. Entiéndase, por tanto, aproximadamente, lo que en castellano se llama «humorada», «enfados», etc. (*N. del t.*)

lado de Leopardi (y si el juicio de Burckhardt procede de su consejero italiano, la tendenciosidad política de los italianos, contra la que el historiador pone en guardia a su corresponsal, le hizo aquí una faena de cuidado). Me parecería más probable se tratase de Picchioni o De Boni, mencionados por el editor; el De Boni que escribía también novelas históricas y procedía de Toscana, lo que explicaría la insistencia en Niccolini, muy poco propia de De Sanctis. Es curioso que por lo que toca a Giusti y a Guerrazzi (también para éste es poco llamarle *Patriot*; ¿y por qué no se cita el trabajo de Ellwert sobre sus novelas históricas?) no recuerde el editor ninguna observación de De Sanctis (por ejemplo, *La scuola liberale e la scuola democratica*); ¿quizá porque se trata de juicios posteriores al momento en que se hicieron las recomendaciones? ¿Se ha observado siempre este criterio? A propósito de Pellico, no me parece muy exacta la conjetura de que Burckhardt conociese *Mis prisiones* por mediación del carbonario Picchioni sin recordar, por lo menos, que precisamente los carbonarios condenaron con dureza este título del arrepentido. Aunque no vale la pena insistir en estas naderías que sólo tienen sentido sobre el fondo de la pulcra precisión y segura integridad del comentario de esta hermosa y rigurosa edición crítica.

Las «Reflexiones sobre la historia universal» de Burckhardt

I[1]

Esta obra de Burckhardt conoció una gran difusión y fortuna no tanto cuando apareció como en el período posterior a la guerra 1914-1918; las nuevas ediciones comienzan en 1928, las traducciones coinciden con la crisis de 1938 y con la guerra 1939-1945, en correspondencia, por así decir, con las controversias y actividades intelectuales suscitadas por las radicales actitudes negativas de los autores nacionalsocialistas.[2] En Alemania se explica la revaloración de su pensamiento por obra de Von Martin: era una forma de reafirmar ideas de libertad y del valor de la cultura en un medio que negaba la libertad y la cultura; pero era también la forma de negar la vinculación de tales ideas con cualquier tradición política contemporánea, queriendo además acentuar elementos «religiosos» en el pensamiento de Burckhardt, como «crítico de la época» en un sentido precisamente religioso y católico, casi en oposición al pensamiento acatólico.[3] Este tema justamente, junto con el miedo al «fin de la civilización» o de la «cultura», y la representación de problemas verdaderos o elementales, según suele suceder en los períodos de agitación profunda y no transitoria, puede explicar la difusión y fortuna del libro de Burckhardt en aquellos años, incluso por encima de los esfuerzos de algunos germanistas alemanes; por otra parte, esta problemática alemana tenía una gran resonancia por mediación de emigrados de gran

1. Publicado por vez primera como introducción a Jakob BURCKHARDT, *Meditazioni sulla storia universale*, Sansoni, Florencia, 1959. *(N. del e.)*

2. La trad. francesa, *Considérations sur l'historie du monde*, apareció en París en 1938: el texto de Burckhardt se retocó mucho para adaptarlo a las exigencias lingüísticas y literarias francesas. De 1928 es la reimpresión de esta obra en el vol. VII de la ed. de obras completas del autor. De 1928, la ed. anotada, al cuidado de R. Marx (7a. ed., 1949). Importante por la introducción y las adiciones, la de W. Kaegi, Berna, 1941: muy útil, por las notas críticas al texto, la editada al cuidado de R. Stadelmann, que pudo consultar el manuscrito original (Tubinga, 1949). De 1943 es la trad. inglesa (Nueva York) de J. Hastings Nichols: *Force and Freedom in History*, con una larga introducción (algún fragmento suprimido al final): de 1943 asimismo es la versión castellana ([Fondo de Cultura Económica] México) de Wenceslao Roces, con prólogo [pp. 7-39] de Alfonso Reyes: *Reflexiones sobre la historia universal*. Sobre las traducciones italianas, al cuidado de A. Banfi (Milán, 1945), *Considerazioni sulla storia del mondo*, y de M. T. Mondalari (Roma, 1948). *Reflessioni sulla storia universale*, *vid.* más adelante [al final de este trabajo]. *(Nota de Delio Cantimori [las observaciones entre corchetes son del traductor].)*

3. A. von MARTIN, *Die Religion in Jakob Burckhardt Leben und Denken*, Munich, 1942; pero antes, K. LÖWITH, *Von Hegel bis Nietzsche*, Zurich, 1941 (trad. italiana. Turín, 1949). Del mismo LÖWITH, *J. Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, Lucerna, 1936.

valor, como Löwith. Una prolongación de tales polémicas y de este retorno a Burckhardt (al Burckhardt «pensador» más que al «historiador») fueron las ediciones alemanas de posguerra.[4]

Es archisabido que Nietzsche estuvo en Basilea asistiendo a las clases de su colega y, durante un tiempo, amigo; y que obtuvo de ellas, divulgándola luego de un modo que desagradó a Burckhardt, inspiración para más de uno de sus más célebres argumentos;[5] sin embargo, nos interesa más observar, como tal vez pueda decirse, que precisamente esta obra de Burckhardt, cuando apareció, en 1905, permaneció, por así decir, en la sombra, casi oculta bajo la exuberante proliferación y la suerte extraordinaria de las «teorías» de Nietzsche, incluso para aquellos lectores que no tenían las preocupaciones «científicas» de Meinecke y de los estudiosos de la *Historische Zeitschrift*.

No era, ciertamente, una obra a primera vista brillante la editada por Oeri. Se trataba en realidad de una serie de notas para un curso académico de carácter metodológico y general, que tuvo, cuando se dictó, un título mucho más sencillo y exacto: «sobre el estudio de la historia». Las notas habían sido ordenadas, revisadas y completadas para hacer un libro con ellas; pero Burckhardt acabó desinteresándose y no terminó de reelaborarlas: hoy por hoy se ignoran los motivos. Pero es verdad que tal era desde el principio su intención. Así, sólo años después de la muerte de su tío (1897) recogió Jakob Oeri las notas y, más que revisarlas y retrabajarlas, las reordenó y limó de asperezas; cuando apareció el libro estaban ya lejos las primeras discusiones sobre el carácter y la esencia de la historia, y sobre la «historia de la cultura», o de la «civilización», saturado el clima como estaba de realismo político, historia nacional y estatal, historia económica (escuela económico-jurídica en Italia), y de estímulos en pro de la espe-

4. Entre 1946 y 1950 ha habido, casi todos los años, reimpresiones de su capítulo sobre la dicha o infortunio o sobre el bien y el mal en la historia, o bien del que habla de los «grandes hombres»; sólo en Alemania hay seis ediciones de las *Reflexiones*, aparte de la citada reimp. de la edición cuidada por Marx. Desde 1952 se vienen reimprimiendo las obras completas.

5. *Cf.*, para todo esto, A. von MARTIN, *Nietzsche und Burckhardt*, Munich, 1942 (2a.). Pero compárese con la nota necrológica que sobre Burckhardt escribió su discípulo declarado y correspondiente E. GOTHEIN, *Jakob Burckhardt*, «Preussische Jahrbücher», vol. 90 (oct-dic. de 1897), pp. 1-33; en p. 21 dice que el mayor y más auténtico de los alumnos de B. fue el propio Nietzsche. ¡Según Gothein incluso en las *Consideraciones intempestivas* se refleja el pensamiento de B.! *Cf.* A. MOMIGLIANO, «Introduzione» a la *Storia della cultura greca* de B., Florencia, 1955. I, pp. xxxi-xxxii. Tendremos oportunidad de citar con frecuencia esta ejemplar introduc. de Momigliano. Remitimos aquí de una vez por todas a la «Appendice critico-bibliografica» de la misma «Introduzione», en que Momigliano da información y orientaciones completas incluso para las *Reflexiones*. Básicamente, a esta bibliografía lo único importante que hay que añadir es el tercer vol. de la biografía de Kaegi, que no había aparecido aún en 1955 y que aquí se cita más adelante. Observaciones sobre las *Reflexiones* hay también en D. Dupré THESEIDER, «Introduzione», a *L'età di Costantino il Grande* de B., Florencia, 1957, especialmente p. xxxi.

cialización «científica» más rigurosa.[6] Si en la recuperación de las controversias sobre la «historia de la cultura» en oposición a la historia del «Estado», que se dio en Alemania entre 1900 y 1910, sobre todo por obra de Lamprecht y Gothein, el ejemplo de Burckhardt se citó e invocó con frecuencia, es en primer lugar con referencia a la *Cultura del Renacimiento*, al *Constantino* y a la *Cultura griega*, mientras que las *Reflexiones* se quedan en la sombra como «filosofía de la historia».

Kaegi recuerda el carácter particular del trabajo de Oeri, que se dedicó con amorosa diligencia a editar los materiales dejados por su tío, y que estaba en situación de completar sin deformaciones alguna expresión dejada en el aire, de elegir entre las distintas redacciones de tal o cual «página», de colocar un «fragmento» suelto en el lugar más probable, etc.[7] Pero el carácter sustancial de notas para un curso se mantiene en gran parte del libro: no tanto en el sentido de cosa incompleta o fragmentaria (muchas, mayoritarias parecen ser las partes reelaboradas y terminadas directamente por el autor) cuanto, sobre todo, en el sentido de una condensación extrema, con frecuencia en fórmulas estructuradas como para dictarlas a los oyentes y completarlas luego y explicarlas, como «tesis» (del tipo de la *Histórica* de Droysen, por citar un texto traducido al italiano): en que no preocupa la claridad de expresión, el estilo ensayístico-expositivo, y se emplea un lenguaje heterogéneo e indefinido, con términos y locuciones que van del griego a lo dialectal, un entrelazamiento y una red

6. *Cf.* la reseña de MEINECKE a las *Reflexiones* en «Historische Zeitschrift», vol. 97 (1906), pp. 557-561, en que se conjugan los temas de la ciencia, del peso del trabajo científico y especialista que tuvo que soportar la historiografía alemana postrankiana, pero también de la inactualidad de la concepción del pequeño Estado, de los grandes compromisos de la nación y del Estado, por los que debe luchar la historiografía alemana, de la limitación del juicio moralista de tipo ilustrado que sería propio de Burckhardt, situado a mitad de camino entre Rousseau y Guillermo Humboldt, y no precisamente para subrayárselo como un mérito en tanto que historiador. Meinecke reconoce la «libertad superior» de la «contemplación» histórico-universal de Burckhardt, pero con cierta ironía y concluyendo que tal contemplación, que fuera de Ranke ya no es suficiente, necesita «*mitleben und mitkämpfen*». Fría acogida, en suma, de la historiografía universitaria profesional, calurosísima la de los literatos y críticos: valga como ejemplo el artículo-reseña de F. GUNDELFINGER (desde 1911 GUNDOLF), *Jakob Burckhardt und seine Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, en «Preussische Jahrbücher», vol. 128 (abril-junio de 1907), pp. 208-220. B. es situado entre Ranke y Mommsen, como «historiador universal», en el sentido de que consideró siempre todo hecho y toda persona o situación particular desde el punto de vista del conjunto (una alusión a esta distinción, sin indicaciones específicas, en E. RAGIONIERI, *La polemica su la Weltgeschichte*, Roma, 1951, p. 83, nota). Pero también Gundolf interpreta la posición de B. en sentido contemplativo-esteticista-moralista. Justa es la observación de que tanto B. como Ranke y Mommsen sintieron la necesidad de comprender «filosóficamente» sus materiales, aunque rechazando consciente y explícitamente la sistematicidad y método especulativo de los filósofos contemporáneos: un rechazo que era de la filosofía profesoral contemporánea, hegeliana o no, pero no del filosofar. Parecida la acogida de la *Historia de la cultura griega*; *cf.* MOMIGLIANO, «Introduzione», *cit.*, pp. XXXIV-XXXV.

7. Ed. *cit.*, pp. 35 y ss.

referencial de fórmulas medio simbólicas que a primera vista confieren a ciertas partes del texto una solemnidad poética, pero también a veces un desinterés irónico y casi humorístico que puede incluso, para una superficial afinidad, impedir la percepción de la sonrisa sarcástica que impregna estas páginas sin aflorar casi nunca a la superficie. La obra de Burckhardt es, pues, desde el principio de comprensión difícil cuando se quiere descender de los rasgos generales al detalle concreto: por ello, la «crítica» de la «propia época», la ironía para con ciertas ilusiones progresistas, el «rechazo de la política», el sentido de la decadencia, el culto a la «belleza» y al «hombre grande», que parecían, por más llamativos, la substancia del libro del grande y viejo profesor, parecieron al gran público mucho mejor expresados, esto es, más vigorosa y «poéticamente» y con mayor lujo de elocuencia literaria, precisamente en la obra nietzscheana, de inspiración sólo aparente y superficialmente afín a las *Reflexiones*.[8]

Ni siquiera la vuelta y la fortuna de esta obra en las últimas décadas han coadyuvado mucho a su comprensión histórica, como nos aclaran las situaciones psicológicas indicadas por las coincidencias cronológicas: se trata muchas veces (c. 1928-1938) de una *utilización* de las *Reflexiones* para situar a Burckhardt, no ya entre Ranke y Mommsen, sino entre Kierkegaard y Nietzsche, y de apelar a él, para la crítica del historicismo (hegeliano liberal, hegeliano marxista) en cierto modo demasiado progresista, desde una perspectiva de pesimismo nihilista, según se advierte en uno de los estudios más penetrantes sobre el pensamiento de Burckhardt (Löwith); de una remisión de Burckhardt, además, a una última forma de liberalismo idealista con elementos estetizantes (lessingiano, humboldtiano) en extraño maridaje con elementos de pesimismo católico (Von Martin); y, finalmente, de un recurso a las *Reflexiones* y a algunas de sus partes como refugio y consuelo en momentos de desazón, de desesperanza, de desorientación. El historiador, sin embargo, rechazará las clasificaciones en que han incurrido los filósofos y los sociólogos; y se limitará a entender y comprender la vitalidad de esta obra.

De sus adornos de tipo spengleriano hace falta dar alguna noticia por escrúpulo informativo, aunque no vale la pena detener-

8. *Cf.*, además de cuanto se ha dicho en la nota 5, la introducción de J. Hastings Nichols a su edición, pp. 25 y ss.; pese a la afirmación de que Burckhardt ha sobrevivido a Nietzsche, es evidente aquí la supervivencia y sobrevaloración de los aspectos «nietzscheanos», revisados y corregidos en el norteamericano, que percibieron en la obra de B. sus contemporáneos, por razones superficiales: la relación personal entre los dos profesores basilenses, la extraordinaria fama general de Nietzsche, y precisamente del a nuestro entender peor Nietzsche. Véase el esfuerzo de K. Joel, todavía en 1910, por diferenciar la posición de B. de la de Nietzsche: «Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph», *Festschrift zur Feier des 450. jährigen Bestehens der Universität Basel*, Basilea, 1910, pp. 339-475; *cf.* pp. 112 y ss. sobre el término «übermenschlich»), pp. 115 y ss; pero sobre todo pp. 117 y ss.; *cf.* asimismo H. Barth, «J. B. und Friedrich Nietzsche», en *Fluten und Dämme. Der philosophische Gedanke in der Politik*, Zurich, 1943, pp. 127-152.

se en ellos, por más que sea necesario distinguir, naturalmente, entre los retornos spenglerianos propiamente dichos, las construcciones de Sorokin y la voluminosa obra de Toynbee, y entre la insistencia en las ideas del fin del mundo, del fin de la civilización y de la cultura, «muerte de los pueblos», y el interés por la «historia universal». Los elementos de tipo apocalíptico han motivado la reedición de una obra curiosa, pero ya olvidada, que Burckhardt citaba con frecuencia polémica e irónicamente; es la *Filosofía de la historia* de Lasaulx, a la que algunos estudiosos tienden a atribuir una influencia real y predominante, determinante, en el pensamiento histórico del basilense.[9]

Todo esto hizo que se acentuase, en la opinión general de los estudiosos de historia, el juicio, indudablemente basado en muchas observaciones epistolares y también en algunos pasajes de las *Reflexiones*, de que la consideración del pasado, el estudio de la historia como historia de la «cultura», lo abordó Burckhardt como una evasión, como un refugio nostálgico en tierras alejadas del presente inaceptable o aterrador o insatisfactorio: «Sólo en el pasado radica lo bello, sólo en la muerte está lo verdadero»; y de que la afirmada preeminencia dada por Burckhardt al interés por la cultura (o civilización) y la historia de la cultura (o de la civilización) fue exclusivamente fruto de su pánico a la política realista de Bismarck, a la catástrofe francesa de 1870, y de su horror a la inminencia del previsto advenimiento de las masas y del proletariado: un volverse a la contemplación estática y estética

9. Algunos estudiosos, empezando por E. GROHNE («Über Grundlagen und Aufbau der *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* J. Burckhardts», *Historische Vierteljahrsschrifts*, XIX [1919-1920], pp. 441-452; *cf.* además R. WINNERS, «Weltanschauung und Geschichsaufassung Jakob Burckhardts», *Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance*, W. Goetz, 40, Leipzig, 1929), han señalado, con mayor o menor insistencia, que el esquema triádico de las «potencias» (Estado, religión, cultura) habría que remitirlo al de la obra de Lasaulx tan a menudo citada por Burckhardt; y han creído encontrar, sobre tales indicios, una profunda influencia del sabio «iniciado» muniqués en Burckhardt mismo; cuando en realidad éste alude a la obra de su colega sólo para hacerle observaciones polémicas y explícitamente crítico-irónicas. R. Marx citaba ya largos pasajes de la obra de Lasaulx; dicha obra la ha reimpreso E. Turnher (con alguna reducción del aparato de notas) con una introducción en que se cita a Spengler, a Toynbee, etc.; E. von LASAULX, *Neuer Versuch einer alten, auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte*, Munich, 1952. Pero ni siquiera por lo que afecta al esquema triádico haría falta recurrir a Lasaulx: ya en Schlosser se encuentran tres componentes: política, religión y moral (o artes, letras y ciencias, etc.). La diferencia fundamental entre Burckhardt y sus antecesores radica en que él no atribuye ni preeminencia ni carácter decisivo a la religión (como hace el goerresano, gnóstico y schellingiano Lasaulx), ni siquiera a la moralidad, como hace Schlosser. *Cf.* además, sobre la relación B.-Lasaulx, NICHOLS, *Force and Freedom*, *cit.*, pp. 58-59. Turnher prosigue el trabajo de A. KOETHER, *E. von Lasaulxs Geschichtsphilosophie und ihr Einfluss auf J.B.s Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Munich, 1937. Este tema lo ha recogido y encarecido recientemente J. ERNST, «Geschichtsbegriff und Geschichtskritik bei J. B.», en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, VI (1954), pp. 323-341.

de la historia, o tomada en conjunto como vida del género humano o de las características fundamentales de la especie, o de momentos particularmente interesantes de la misma, o de aspectos particulares («cultura»), sin referencia a concepciones filosóficas manifiestas y expresas, sistemáticamente elaboradas o remitidas a particulares concepciones, o, si se quiere, sin emplear las convencionales formulaciones de lo que en sentido corriente se suele llamar conciencia crítica. Pero no llame a engaño la forma de clases o conferencia de que se sirvió Burckhardt para proponer en las *Reflexiones* los resultados de la revisión de valores o criterios de juicio histórico llevada a cabo en aquellos años a instancias de la experiencia histórica de la *année terrible*, pero basada en un reexamen mucho más amplio; claro que una forma más «dialéctica», que hiciese más evidente la discusión y la contraposición de las diversas posiciones y puntos de vista, habría parecido más consciente en cierto sentido. No se sigue a primera vista de las *Reflexiones*, en realidad, que en aquel período modificase Burckhardt sus propias ideas (que hasta el momento habían sido aceptadas, en términos generales, por la tradición liberal-protestante-ilustrada) sobre el catolicismo y la contrarreforma; pero es evidente la equiparación de catolicismo y protestantismo en el plano de la «religión». Lo mismo puede decirse para el renovado interés por la Edad Media y para el juicio más «positivo» que de ella da Burckhardt. Podemos hacer nuestras las palabras de Momigliano, que se nos figuran entre las más equilibradas, importantes e históricamente inteligentes que se hayan dicho a propósito de las *Reflexiones*: «Las *Weltgeschichtliche Betrachtungen* quieren desentrañar el hilo de un proceso histórico en que la democracia mata al liberalismo, el Estado nacional estrangula a las pequeñas unidades regionales y urbanas, y el deseo de poder crecer en proporción inversa a la educación de lo verdadero y lo bello. Pero el pesimismo ante el inmediato futuro lo modera el radical pesimismo ante toda la historia humana en cuanto Burckhardt reconoce que las fuerzas históricas que gobiernan el presente operan también en el pasado, del que procede todo lo que hay de bello, bueno y verdadero en el mundo. Si el Estado y la religión pueden esterilizar la cultura, ésta no existiría sin la religión y el Estado. Precisamente porque no se hacía ilusiones respecto del precio de la cultura, estaba dispuesto Burckhardt a reconocer las condiciones de que ésta depende. El análisis no desemboca en un relativismo. Decisivos son los dos capítulos sobre la "grandeza" histórica y sobre lo que tiene un resultado favorable *(Glück)* en la historia. El primero, hechas las máximas concesiones a la relatividad de los puntos de vista, reafirma la posibilidad de un juicio objetivo sobre la grandeza de los individuos. El segundo, invita a sustituir la noción aproximativa y optimista de lo providencial por la del mal que no puede erradicarse de la historia: el

único consuelo está en el conocimiento.»[10] No es, sin embargo, un consuelo pequeño para un historiador, para un hombre dedicado al estudio y a la enseñanza: es la conciencia crítica de la compleja realidad de la historia de la especie humana, y en virtud de una aguda percepción de la fragilidad de la «cultura», también de los límites de la función del historiador, representados precisamente por el «desapasionamiento» o por la «pureza» del conocimiento y la comprensión. Pero justamente esta conciencia crítica de los límites es lo que permite a Burckhardt, y Burckhardt nos lo permite a nosotros por mediación de la misma, una garantía de juicio independiente, y también, en fin, precisamente porque carecía de ilusiones providencialistas o teleológicas en una función de lo sobrenatural, en las grandes «potencias» organizadoras y, en definitiva, en las posibilidades reales de acción de los representantes de la «cultura», una garantía del cabal cumplimiento de sus deberes de enseñante y ciudadano: seriedad científica. Incluso en el sentido de que con estos discursos de Burckhardt se tiene una definición de la ciencia que se llama historia, con su propio carácter autónomo, y no en función subordinada a uno u otro interés (político, moral, literario, filológico, etc.), o cuando menos una indicación de algunas notas específicas de aquélla. Es posible que sea esto lo que todavía hace tan inquietante y difícil este libro.

Estamos lejos de aquel viejo motivo: «estetizante» y no «histórico» en el pleno sentido de la palabra, por «apolítico». Un motivo que vuelve incluso en las últimas críticas de Meinecke a Burckhardt justamente a propósito de las líneas generales de la concepción de la historia que presentan las *Reflexiones*. Cuánta diferencia entre la primera reseña, substancialmente despectiva, pese a las frases convencionales de admiración por el genio burckhardtiano, a la aparición del libro, y los deferentes reconocimientos de 1948.[11] Sin embargo, la oposición fundamental, propuesta

10. MOMIGLIANO, *Introduzione*, cit., p. XXX. *(N. de Cantimori.)*

11. *Cf.* E. MEINECKE, «Ranke und Burckhardt», *Deutsche Akademie der Wissennschaften zu Berlin, Vorträge und Schriften*, cuaderno 27, Berlín, 1948; cito por la reimp. en *Aphorismen und Skizzen zur Geschichte*, Stuttgart, s. a. *Cf.* pp. 147-148, en que Meinecke afirma se encuentra hoy (1948) más próximo a Burckhardt en lo tocante al «pesimismo» (no dice «realismo»); en p. 149 afirma que comparte el juicio de B. sobre el carácter revolucionario (subversivo) de la obra bismarckiana, etc., aunque luego (p. 156) vuelve a la posición anterior. Gothein, en el ensayo citado más arriba (nota 5) informa que Burckhardt, cuando su joven amigo se adentró en la problemática de la «historia de la cultura» (E. GOTHEIN, *Die Aufgaben der Kulturgeschichte*, Leipzig, 1889), le escribió más bien irritado para decirle que si no se le señalaba un campo específico de la historia de la cultura, totalmente distinto y aparte, se negaría a admitir que la historia de la cultura tuviese cometidos particulares: Gothein reconoce que B. tendía a ampliar el horizonte de la historiografía (y ni siquiera rechazaba, antes bien la veía con interés, la historia económica y social), no a instituir una nueva disciplina. Se entiende así que Lucien Febvre llegara a considerar «*toujours actuelles*», a propósito de la traducción de Stelling-Michaud, las *Reflexiones*, en *Annales d'histoire Social (Anciennes Annales d'Histoire Economique et*

por Meinecke, entre el historiador en esencia «político», Ranke, y el historiador substancialmente «cultural», Burckhardt, se resuelve todavía en favor del primero. Pero a quien lea con alguna atención las *Reflexiones* tiene que quedarle claro que la contraposición mencionada no es más que una polarización tradicional a la que accede Meinecke y que no se corresponde con la realidad de la posición del profesor basilense. Burckhardt, pese a sus particulares intereses personales de estudioso del arte y de la cultura, no puede incluirse entre los partícipes en la basta contienda histórico-filosófico-política entre «historiadores políticos» e «historiadores de la cultura», que había provocado tanto ruido, sobre todo en Alemania, y que se recoge y continúa trabajosamente en las páginas de Meinecke. Fueran cuales fuesen sus gustos personales y sus estados psicológicos, Burckhardt no participó en dicha polémica ni como estudioso ni como profesor; de hecho, la «cultura», en el sentido amplio y polivalente del término, es para él no la *esencia* de la historia universal, sino *uno de los elementos* fundamentales de las «potencias» o fuerzas motrices de ella, no «superior», por tanto, ni «inferior» a las otras (la política o el Estado, la religión o la Iglesia); no es exacta la alusión de Meinecke en el sentido de que Burckhardt, con su amplísimo concepto de cultura, hubiera querido atribuir una preeminencia a este elemento: por el contrario, Burckhardt contempla de manera irónica más de una vez las tentativas de atribuir a la cultura una preeminencia sobre el Estado o en la política.[12] De este modo, se corre

Social, XI), 1 (1939), p. 105. *Cf.* además la nota de Croce al artículo de A. Neumeyer, «Jakob Burckhardts *Weltgeschichtliche Betrachtungen*», en *Deutsche Viertejahrsschrift für Literatur und Geistesgechichte*, VII (1929), I, pp. 103-122 (*Conversazioni critiche*, 4a. serie, Bari, 1932, pp. 136-137).

12. *Cf. Meditazioni*, *cit.*, pp. 39, 71, 140-141 [*cf.* en la versión castellana *cit.*, pero 2a. ed. de 1961, pp. 70, 102, 130, etc.]. Ni siquiera en la muy citada introducción de B. al curso sobre la «cultura griega», donde define ampliamente la historia de la cultura, falta la alusión irónica: «Se nos ofrece, pues, campo libre. Felizmente, no sólo vacila el *concepto de historia de la cultura*, sino también la práctica universitaria (junto con otras cosas)» [con una pequeña modificación, de J. B., *Historia de la cultura griega*, Iberia, Barcelona, vol. I, 1964, p. 10]. Las vacilaciones del concepto de historia de la cultura están además en relación con las vacilaciones del concepto mismo de cultura. Desde el limitado punto de vista del traductor [Cantimori se refiere al trad. italiano, que habla de «*concetto di storia della cultura*», y vierte el título de la obra de B. como *Storia della civiltà greca*, ed. cit. en nota 5], el problema se presenta como una opción entre los términos italianos de «*civiltà*» [civilización], «*incivilmento*» [culturización, el proceso de civilizarse] y «*cultura*». Ha preferido «*cultura*» a «[proceso de] civilización», que precisamente es contemporáneo de B. (término utilizado por Cattaneo según lo empleara Romagnosi, *cf.*, *por ejemplo*, «La filosofía no fue el origen del *incivilmento*, sino que por el contrario surgió, andando el tiempo, del *incivilmento*»: *Su la Scienza nuova del Vico*, en C. Cattaneo, *Scritti filosofici, letterari e vari*, al cuidado de F. Alessio, Florencia, 1957, p. 57; G. D. Romagnosi, *Dell'indole e dei fattori dell'incivilmento con esempio del suo risorgimento in Italia*, Milán, 1832; Romagnosi utiliza también con frecuencia «*civiltà*»); y por tanto no incurre en anacronismo. El motivo de esta opción es la acentuación del carácter consciente, intelectual y subjetivo-individual de la *cul-*

el peligro de quedarse en discusiones ya anticuadas, perpetuando antítesis que han perdido su significado, no sólo porque ha transcurrido el tiempo y han desaparecido las situaciones contemporáneas con que se vinculaban dichas discusiones y antítesis, sino también por la ampliación de los estudios históricos en virtud de la expansión o el triunfo del «historicismo», degenerado en «panhistoricismo»; y esta perpetuación de antiguas discusiones bajo formas nuevas, como en una ingenua continuidad de problemas y discusiones de la época del gran renombre y autoridad de un Ranke y un Renan, impide enfocar además esta obra con ese «distanciamiento» que debería ser una prerrogativa del «historiador» y situarla en la perspectiva que mejor pueda permitir su entendimiento.

Burckhardt comenzó a ocuparse expresamente de los problemas de la historia general («universal») a partir de 1851, en una serie de clases de una hora a la semana que contó con nueve alumnos; el tema de aquel curso concreto era ya la «introducción al estudio de la historia». Se trataba de indicaciones generales sobre las fuentes, con una lista de historiadores y juicios sobre su valor, sobre su obra, etc.; pero la primera parte, la que versaba sobre el estudio de la historia, destinada no a los futuros historiadores de oficio, sino a quien quisiera ocuparse de estudios históricos para profundizar sus propios conocimientos y ampliar su propia capacidad para comprender el mundo en que vivía y en que estaba inmerso, remite a la introducción a las *Reflexiones*: no estamos, pues, ante una «histórica» como la de Droysen, no estamos ante una enciclopedia de las ciencias históricas (preparación técnica e introducción general), sino ante unas conferencias para personas

---

tura en la obra de B., mientras que el término «*civiltà*» ha acumulado hoy demasiados sentidos distintos y heterogéneos respecto de las ideas de B., verdaderamente «centroeuropeas», y el de «*incivilmento*» conserva presupuestos progresistas ajenos al pensamiento de B. Como observa MOMIGLIANO respecto de la *Historia de la cultura griega* («Introduzione», *cit.*, p. xxxvii) haría falta también para las *Reflexiones* análisis que remitiesen a sus fuentes las diversas secciones y series de juicios, y, para esta obra, la terminología de B. asimismo. Niedermann se detiene en Herder, que por lo demás está presente en B. (J. NIEDERMANN, *Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Biblioteca del *Archivum Romanicum*, sec. I, vol. 28, Florencia, 1941). Ni siquiera el trabajo colectivo dirigido por L. FEBVRE, *Civilisation. Le mot et l'idée*, exposés par L. Febvre, E. Tonnelat, M. Mauss, A. Niceforo, L. Weber, Centre International de Synthèse. Première semaine internationale de Synthèse, deuxième fascicule, París, 1930, se ocupa particularmente de B. *Cf.* R. KOEBNER, *Zur Begriffsbildung der Kulturgeschichte*, en «Historische Zeitschrift», 149 (1934), pp. 10-34, pp. 253-293 (sobre Burckhardt, Huizinga, Guillermo Humboldt; sobre los términos «cultura», «civilización», «renacimiento», «individualismo»); sobre esta cuestión en general; B. CROCE, *Intorno alla storia della cultura*, «Critica», VII (1910), pp. 301 y ss. Deben tenerse en cuenta las importantísimas observaciones de GARIN, «Introduzione» a *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Florencia, 1952, donde se encontrará, aunque desde otra perspectiva, una comprensión poco menos que idónea del poder de penetración y visión histórica de B. (pp. xxi-xxxii).

cultas que saben que el estudio de la historia es indispensable para su formación, para su educación de ciudadanos, de hombres que deben ejercer una actividad responsable y no siempre subordinada en todo, en el seno de un Estado, de una nación: puesto que ya «el criterio histórico de considerar el mundo y el tiempo comenzaba a empapar toda nuestra formación intelectual».[13]

Kaegi observa con justicia que aquí hay una firme declaración de «historicismo», considerado como dato factual de la conciencia moderna, aunque el término no se había acuñado aún y todavía no había comenzado su fortuna. Para Burckhardt la historicidad del mundo era una realidad, y el conocimiento de esta historicidad (historicidad incluso de las religiones junto con sus dogmas) constituía una ganancia, un saldo positivo. Ya por entonces observaba Burckhardt que el progreso de la conciencia histórica, respecto del que se puede dar cuenta incluso de lo que de otro modo puede parecer decadencia o barbarie, no deriva de una filosofía particular, sino del espectáculo de los acontecimientos de importancia histórica general, y especialmente desde la Revolución Francesa.[14] Hay que recordar aquí que Burckhardt comenzó precisamente en los años que siguieron a 1850 a trasladar su interés por los períodos más alejados de la historia europea a los más cercanos, entonces «contemporáneos», es decir, a la Revolución Francesa de 1789 y a sus consecuencias. La inspiración de su juicio sobre la importancia de la Revolución Francesa para los estudios históricos en general, que es semejante en planteamiento y muy cercano además en el tiempo, al celebérrimo de K. Marx y a los de Heine sobre la relación entre escritores revolucionarios franceses y filósofos alemanes, y que concluye como el del joven

13. *Cf.* R. Stadelmann, *Jakob Burckhardt's «Weltgeschichtliche Betrachtungen»*, en «Historische Zeitschrift», 169 (1949), I, pp. 31-72. El artículo de Stadelmann, como el apéndice a su edición, es importante porque nos da amplias y exactas noticias sobre la constitución del texto de las *Reflexiones*, desde el primer esbozo lejano hasta las diversas redacciones y la muy respetuosa e inteligente elaboración de Oeri; aunque también contiene otras observaciones valiosas. Para la vuelta al interés por la Revolución Francesa, lo mismo que para el origen y las primeras formulaciones de algunas partes de las *Reflexiones*, *vid.* el vol. tercero de la monumental biografía de W. Kaegi, *Jacob Burckhardt. Eine Biographie*, Basilea y Stuttgart, 1957, pp. 363 y ss., espec. pp. 369-376.

14. Stadelmann, *J.B.s «Weltgeschichtliche Betrachtungen»*, *cit.*, pp. 47-49; Kaegi, *J. Burckhardt*, *cit.*, p. 357, para el interés por el «presente» (Revolución Francesa y época abierta por esta revolución, aún no concluida; historia contemporánea como acontecimientos políticos que acaecen durante la vida del historiador y que le comprometen como ciudadano, y sus antecedentes directos y todavía operantes); Kaegi, *J. Burckhardt*, *cit.*, p. 371 para el «historicismo». Su formulación en 1851, que trae Kaegi, es como sigue: «Es un elevado nivel de cultura —uno de los más avanzados en realidad— aquel para el cual el pasado, y con él una gran parte del presente además, se vuelve objetivo; aquel que reconoce justificaciones y necesidades relativas en problemas en que los siglos anteriores participaron violentamente, aquel que distingue grados de desarrollo histórico incluso en la decadencia y en la barbarie. Este progreso lo ha acarreado (no la filosofía más reciente, sino) el espectáculo de los acontecimientos de mundo, sobre todo de la Revolución Francesa.»

renano con la vuelta al estudio de la Revolución y con la devolución a su sitio de la filosofía hegeliana de la historia, es evidendemente de tipo romántico. No se trata en realidad del primer romanticismo, a lo Novalis, sino del romanticismo radical, lleno de motivos políticos y patrióticos y además «sociales», y en que había participado el joven suizo en sus años de estudiante, amigo de artistas además de estudioso de la historia del arte, cultivador de la poesía, es decir, lector de poesía, autor de poesías, un poco «goliardesco» en su desprecio por los «filisteos» o pequeños y grandes burgueses, pero en resumidas cuentas de aquel goliardismo auténtico, vinculado con la sencillez del «Biedermeier», que impregna buena parte de la joven Europa del pre-48, y que sobrevive en muchos círculos de la cultura europea con su ausencia de prejuicios, su avidez de saber, su ironía, su gusto por la sobriedad y la sencillez, su aversión por la hipocresía y el convencionalismo, llevados hasta cierta rudeza dialectal de expresión: aunque en Burckhardt se convirtió casi en costumbre y en modo habitual de expresarse. Vale la pena insistir: a las notas burckhardtianas de los primeros apuntes de 1851, observa Kaegi con su sólida y admirable agudeza: «Esta afirmación contiene una obvia profesión de fe en el historicismo como dato factual de la conciencia moderna. Burckhardt no intuye aquí problemas en primer lugar, ni advierte contra peligros. Para él la historicidad del mundo era una realidad, y llegar a conocerla era un bien... Si el modo histórico de considerar las cosas cala ahora todo el sistema educativo y de formación intelectual, no debe ni lamentarse por ello ni alegrarse, sino adquirir conocimientos y colaborar al respecto "con todas nuestras fuerzas, por medio de los estudios": "el estudio es la ocupación más digna de la persona culta"... Burckhardt no niega ahora el deber para con cierta visión general del conjunto, antes bien lo acentúa... Se nota que aquí el romántico no se está apagando, sino que se ha fundido con el historiador y anticipa con fuerza la obra de sus últimos años.»[15]

Era un romanticismo que no se sometió a la actividad del historiador ni al «historicismo», sino que fue reavivado por éstos y con éstos se fundió incluso en los aspectos más «realistas» (mito religioso como expresión de todas las concepciones que un pueblo tiene de Dios y del mundo). Y lo encontramos vivo todavía veinte años después en la divertida manera que Burckhardt sabe emplear para hablar de Lasaulx y de Buckle, aunque también, por ejemplo, en las citas de Schiller a propósito de la actividad productiva, del mundo del trabajo económico y tecnológico e igualmente del comercio, considerado todo ello globalmente, en la esfera de la «cultura», junto con el trabajo intelectual, incluso con la producción del poeta. Desde luego se ha reprochado a Burckhardt que, con esta dilatación de la idea de cultura, empobreciese

15. KAEGI, *J. Burckhardt*, *cit.*, p. 372.

o vulgarizase ésta: «Si la cultura debe representar en definitiva algo superior en la vida humana, se rebela contra este ennoblecimiento del sentido de los negocios.»[16] En realidad, esta idea de que de la esfera de la «cultura» forma parte toda actividad productora espontánea, desde la de bienes económicos hasta la comercial y financiera, el metalúrgico y la tejedora junto al poeta, al artista, al filósofo, aunque no precisamente original de Burckhardt y ya presente en Droysen, es uno de los elementos que mejor caracteriza la amplitud de sus intereses de historiador: no hay que condenarla o exaltarla en nombre de un concepto superior o porque nos libere de un concepto inferior de cultura: hay que identificarla históricamente, como testimonio de la posibilidad de aquel romanticismo radicalizante de enriquecerse con las nuevas experiencias y las nuevas exigencias, con una apertura más cercana a la del poeta y el pintor que a la del ensayista, el polemista o el especialista, en aquel sentido suyo por el valor del desinterés objetivo (real) y por el «gusto» o «amor a las cosas» tal como son, pequeñas o grandes; y hay que analizarla en aquella insistencia suya sobre el valor de la espontaneidad y la independencia individual, frente a las grandes organizaciones estatales o eclesiásticas. Este análisis no se ha hecho todavía: para el lector de las *Reflexiones* será útil, mientras tanto, insistir en la inspiración schilleriana señalada por el mismo Burckhardt, no como hilo de Ariadna, es decir, como única y exclusiva pista a seguir, sino como uno de los motivos más aclaradores.[17]

El motivo schilleriano tiene como contrapunto la alusión irónica al «ilustrado» F. C. von Schlosser y, en general, a la historiografía dieciochesca, de la que Burckhardt, como todos los románticos, se alimentó con solidez. Schlosser había aportado, asimismo, un tratado muy afortunado de historia universal, dedicado al pueblo alemán y dirigido con criterios morales con fines educativo-patrióticos; entre sus contemporáneos, de gran celebridad, como se puede advertir en estas palabras de Daelli: «Con Ranke casa bien Schlosser; igual de sabio y sencillo; quizá menos artista. Tiene el atractivo del escritor que en seguida se advierte honrado y probo literaria y moralmente...»[18] Es extraño que mientras que hay muchos estudios sobre la relación Lasaulx-Burckhardt, o relaciones parecidas, no haya ninguno sobre la relación entre el moralismo individualista kantiano de Schlosser y el individualismo riguroso, aunque no moralista, de Burckhardt. Es cier-

16. MEINECKE, *Ranke und Burckhardt*, *cit.*, pp. 170-171.

17. KAEGI, *J. Burckhardt*, *cit.*, p. 547; *Meditazioni*, *cit.*, p. 61. Para DROYSEN, *cf. Sommario di Istorica*, Florencia, 1943, pp. 33 y ss., 38 y ss.

18. Advertencia del editor en *Storici moderni* («Saggi e riviste», II, Milán, 1865, p. IX), donde se traduce la breve biografía de Schlosser escrita por su discípulo G. WEBER, también autor de una muy próspera *Historia universal*, asimismo citada por B. [*Reflexiones*, ed. mexicana de 1961 (2a.), pp. 109, nota, y 122, nota. La obra de G. Weber la tradujo al castellano con ampliaciones Sanz del Río en 1853, con el título de *Compendio de historia universal*. —*N. del t.*]

to que la mención burckhardtiana de Schlosser parece tener un carácter particular. A las concepciones teleológicas y variadamente providencialistas opone Burckhardt, al tratar del Estado, una apelación pragmática a la realidad mediante una cita, que no puede por menos de parecer paradójica, precisamente de Schlosser, ilustrado y rousseauniano: «El poder es malo en sí mismo», donde la aversión rousseauniana a la autoridad, al poder establecido, alcanza tono y significado muy diferente.[19] La célebre frase no parece, pues, significar en el contexto de las *Reflexiones* lamentación pietista o moralista por la presencia del fenómeno «poder», «fuerza», política organizada en el «Estado», «poder político», sino identificación maquiavélica del carácter de la política, sirviéndose, sí, del término moralista de procedencia cristiana y racionalista-ilustrada, pero no haciéndolo suyo; como diciendo: no queráis disfrazar el carácter propio de la fuerza y de la política, que no es moral, con motivaciones moralistas, ya se trate de un moralismo filosófico, ya de un moralismo religioso (cristiano). En Burckhardt, tanto en su personalidad biográfica como en su obra, y en especial en las *Reflexiones*, pueden encontrarse elementos contradictorios, incertidumbres, dudas, antinomias, tanto que hacen pensar en una inseguridad, en una ambigüedad, en una inquietud y en una timidez fundamentales: pero el estudioso que no considere útil, histórica y críticamente, profundizar en los misterios de las conciencias, en las cuestiones psicológicas y «existenciales», podrá observar que Burckhardt quería sobre todo comprender y hacer comprender, conocer, todos los diversos aspectos y momentos de la historia, con sus contradicciones e incertidumbres. Su rechazo de una «filosofía de la historia» es rechazo no sólo de una interpretación de la historia con fines educativos o edificantes, pedagógico-moralistas o patrióticos, sino también en cuanto concebida en función de una concepción particular; es rechazo de una conciencia «crítica» en tanto que referida necesariamente a interpretaciones y posiciones particulares y unilaterales, es rechazo de toda «filosofía», incluso no sistemáticamente expuesta: las contradicciones, las antinomias, las ambigüedades, las inquietudes de Burckhardt son las que encuentra en el estudio de la historia misma (política, religiosa, cultural, social, económica, etc.), la multiplicidad misma de la vida histórica, según se

19. STADELMANN (J.B.s *Weltgeschichtliche Betrachtungen», cit.*, p. 57, nota 1) insiste, a propósito de esta cita, en otro motivo, también presente y más palpable en la obra de B., observando que el basilense, por mediación de Schopenhauer, pasa de la afirmación: «El *poder* es malo en sí mismo» a esta otra, más general: «*El mundo* es malo en sí mismo.» Observa Stadelmann además que en el manuscrito original de B. no figura en este punto el nombre de Schlosser: se trataría de un añadido de Oeri, sin duda recordando clases o conversaciones. En 1869, B. tomó notas de Schlosser para preparar un curso sobre el siglo XVII y el XVIII. El dicho se puede remontar muy lejos, a Cicerón, como ha señalado O. SEEL, *Jakob Burckhardt und die europäische Krise*, Stuttgart, 1948, p. 62 (citado por Stadelmann).

presenta a un ojo más que lúcido cuando ha renunciado a todo adorno, embozo u oscurecimiento. La metáfora la justifica la misma agudeza visual de Burckhardt, según revela la precisión de sus dibujos: pero hablando al margen de las metáforas, y recordando la trillada pero no por ello menos verdadera máxima de que incluso la negación de la filosofía es filosofía, se podrá decir tal vez que en primer lugar es necesario tomar al pie de la letra el rechazo que Burckhardt hace de las filosofías de la historia (herderiana, hegeliana, schellingiana, etc.), y, en segundo lugar, que la insoslayable «filosofía» que no puede faltar ni siquiera en él no se sustituye por motivaciones psicológicas o psicologistas, sino que quizá se identifica con algo muy sencillo, elemental, indicado por Burckhardt mismo (acaso no de manera explícita en el sentido académico, acaso no fácilmente definible en términos tajantes, racionales), cuando habla de lo típico, de lo permanente en la historia: algo sencillo y elemental, pero históricamente identificable. No nos adentraremos aquí en el análisis de los presupuestos sociológicos, o más bien de las consecuencias sociológicas de esta terminología,[20] ni en la polémica sobre su aceptabilidad en las controversias contemporáneas (continuidad-catástrofes; dinamismo-estatismo, etc.): sería situar las observaciones, reflexiones, meditaciones, consideraciones de Burckhardt en el plano «filosófico» (de filosofías sistemáticas y unitarias de la historia) que rechaza. No se trata de un sistema o de una concepción general articulada y armónica y lógicamente construida, sino de un criterio fundamental, inarticulado acaso lógicamente, hablando en sentido riguroso, que consiste (no siempre de forma coherente, ya que Burckhardt refleja a menudo la temática propia de su época, como cuando afirma: es una suerte que la escultura griega no se conociese del todo en el siglo XV, de lo contrario habría ahogado las energías creativas del Renacimiento) en devolver todos y cada uno de los infinitos y múltiples fenómenos históricos a su naturalidad humana, sencilla, directa y elemental en su conjunto, y a una naturalidad que se enfoca en su actuación y movimiento. La importancia de la obra de Burckhardt, y en particular de estas *Reflexiones*, radica en su extraordinaria capacidad de abordar y comunicar la poesía, el arte, la franqueza o sinceridad, o naturalidad o sencillez, la inmediatez, la espontaneidad del sujeto humano, o individuo, *homo faber* o poeta o patriota, filósofo o político («hombre grande»), por sí solos ciertamente insuficientes, y que hay que integrar en el respectivo pueblo o nación o Estado o Iglesia, aunque en definitiva insustituibles y básicamente irreducibles para él, y por tanto «eternos», «supratemporales», precisamente en razón de su simplicidad y espontaneidad. Los estudiosos han venido dando definiciones diferentes y hasta antitéticas entre

20. Para este aspecto, *cf.* G. von BELOW, *Die Enststehung der Soziologie*, Jena, 1928.

sí de este hecho, siempre relativas, sin embargo, a su particular concepción y a la situación en que se encuentran: aproximaciones según particulares perspectivas, todas ellas tendenciosamente dogmáticas, a la enunciación de una experiencia intelectual no formulada teóricamente (¿quizá porque la historiografía, pese a contener una teoría, rechaza las definiciones de sí que la teoría estimula y promueve?), pero expresada con tal energía y seriedad que todavía deja perplejos a los estudiosos educados «filosóficamente». No trataremos, pues, de discutir el significado de la ironía y de la polémica antihegeliana de Burckhardt a la sola luz de la negación de la idea de «desarrollo» o «evolución» entendida como característica suficiente y necesaria del «historicismo»,[21] pero recordaremos que Burckhardt atribuía una importancia de fuerza motriz a la «cultura» precisamente en la medida en que es ésta un elemento móvil y propulsor: un rechazo del «progreso» no equivale al rechazo de un «proceso», al igual que un rechazo del finalismo no equivale al rechazo de un dinamismo; así, cuando Burckhardt habla de lo típico y permanente es posible pueda leerse esto en el sentido de lo que permanece, de lo que sobrevive, de lo que es vital, no transitorio, estructural y no superficial. En resumidas cuentas, aquel elemento humano fundamental y elemental por el que el antiguo utópico podía fantasear con «conquistas» del futuro luego realizadas, y por el que el estudioso, el «historiador» de hoy puede conocer y hacer conocer a Heródoto y Moisés (aunque sin demasiadas ilusiones).

No es sólo esta irreductibilidad irónica, derivada de una fuerza y agudeza intelectiva realista y libre de juicios preconcebidos de toda suerte, con su «pesimismo», la que justifica la sutilísima proximidad de Burckhardt y Maquiavelo que sugiere Kaegi; y no es solamente la estructura general de las *Reflexiones* lo que recuerda el procedimiento de los *Discursos*. Es, sobre todo, la concepción general de la sustancial identidad e inmutabilidad de las características elementales de los hombres considerados en todo momento como individuos; sustancial identidad e inmutabilidad de la naturaleza humana, que permite seleccionar lo típico, lo constante, lo permanente, en la historia de los hombres mismos, enfocados en su conjunto: las «leyes» naturales que regirían su

21. *Vid.* el ensayo de J. ERNST, «Geschichtsbegriff und Geschichtskritik bei Jacob Burckhardt (Die Grundlagen der *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*)», en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgechichte*, VI (1954), pp. 323-341, que vuelve a replantear la tesis del Burckhardt antihistoricista tras haber identificado el «historicismo» con la «idea de desarrollo» y con el relativismo ligado a la sucesión cronológica, y que propone la tesis de una filosofía implícita pero sistemática en B., que hay que comprender iniciáticamente. No sin motivo vuelve Ernst a atribuir una importancia fundamental a la obra de Lasaulx para entender a B. *Cf.* E. W. ZEEDEN, *Der Historiker als Kritiker un Prophet (Die Krise des 19. Jahrhunderts im Urteil Jacob Burckhardt)*, en «Die Welt als Geschichte», XI (1951), pp. 154-173.

comportamiento en las relaciones de reciprocidad, tanto individualmente como en calidad de conjuntos nacionales y de Estados, la «realidad efectiva» histórico-política, pragmáticamente interpretada;[22] con la diferencia de que lo que en Maquiavelo es interés político-patriótico, en Burckhardt es una especie de voluntad exasperada de comprender, de entender y hacer entender la realidad de las cosas; de donde su distanciamiento puede parecer no tanto «científicamente» desapasionado cuanto «estéticamente» desinteresado; mientras que quizá podría decirse que el puro esfuerzo por entender y comprender real y omnifacéticamente le absorbe de una manera tan profunda y notable que induce a buscar otro elemento: el elemento juvenil de la libre investigación, de la «escuela»; ¿o quizá se puede hablar precisamente del «distanciamiento» de la «reflexión»?

¿Cuáles son las direcciones que Burckhardt quiere dar a los que desean estudiar la historia para profundizar su propia educación y ser más capaces, como ciudadanos y hombres responsables, de orientarse en el seno de las principales pautas de la vida política contemporánea? Las fuerzas motrices,[23] las energías intrínsecas que mueven la historia de los hombres son la política en su realidad de Estado (aparato estatal, de gobierno), la religión, en su realidad de organizaciones eclesiásticas o sacerdotales, la cultura, en el sentido global ya ilustrado; las dos primeras (política, religión), tienden a la inmovilidad y al estatismo (conservación, «resistencia», en la terminología posterior a 1830, por inercia; dogmatismo); la tercera, la cultura, representa la movilidad (movimiento, incluso «movimiento» por oposición a «resistencia»), la crítica, la tendencia a la innovación. Las relaciones entre estas tres «potencias» («energías», «potenciales», pero también «fuerzas») son variadas, negativas y positivas, de lucha, de concomitancia, de sometimiento, siempre de limitación y referencia recípro-

22. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, ed. Kaegi, *cit.*, introd. del editor, p. 21. «Como teórico del poder político *(Macht)*, B. pertenece a la serie de ilustres pensadores que, desde los tiempos de Maquiavelo, vienen sosteniendo un diálogo en ningún momento interrumpido, más allá de las épocas y los países...» *Cf.* asimismo A. JANNER, *Le «Weltgeschichtliche Betrachtungen» del Burckhardt e il pensiero storico italiano*, en «Svizzera Italiana, Rivista mensile di cultura», 1942, pp. 69-78, 114-123, 163-174. Janner acepta la importante observación de Kaegi, aunque luego opone al «pesimismo» burckhardtiano el «optimismo» de De Sanctis.

23. He traducido [Cantimori es no sólo el autor de la introducción, sino también el traductor de las *Meditazioni sulla storia universale*, Sansoni, Florencia, 1959, y alude aquí al texto] *Potenzen* por «potenze» entre comillas [se trata de las «potencias» que traduce en castellano Wenceslao Roces]. Creo probable que B. entendiese la palabra *Potenz* en sentido análogo a «potencia, fuerza, poder político», pero en sentido semejante al que se utiliza en mecánica (fuerza que aplicada a una máquina tiende a producir movimiento; o bien máquina sencillamente). Pero como no he alcanzado a dilucidar con exactitud el significado del término he preferido la transliteración a la traducción, con la cautelosa salvedad de las comillas. El gusto de B. por la terminología alusiva e imprecisa, muy acentuado en las *Reflexiones*, provoca a su vez una tonalidad enigmática que dificulta la labor del traductor.

cas: ninguna de las tres es suprimible porque corresponden a necesidades fundamentales (exigencia política: necesidad de orden, voluntad de poder; necesidad metafísica: necesidades vitales, instinto productor, económico y poético o artístico o filosófico, etc.); no hay ninguna línea general de desarrollo, ningún ciclo, ninguna evolución o progreso: sólo las alternas vicisitudes del flujo y el encuentro de estas fuerzas. Para comprender un período, un hombre, un Estado, una nación, un conjunto de acontecimientos, una sociedad, etc., hace falta tener presente, pues, estos tres elementos, y ver de qué modo se configuran sus relaciones (preeminencia de uno o de otro, asociación de dos cualesquiera, etc.); pero no se debe creer que se pueda atribuir a uno las características de otro. La expresión «El poder es malo en sí mismo» tiene, como ya se ha señalado, sobre todo el significado siguiente: recordar que las leyes intrínsecas de la política, representada por el Estado, no son ni las de la moral corriente o de la cultura, ni las de la religión; la ironía no se vierte sólo sobre el progresismo democrático, sino también, probablemente, sobre la oratoria y el plano público del *Kulturkampf*.[24] Así, la apelación, enérgica, a la importancia del fenómeno religioso y del sacerdocio en la historia, no impide manifestar a Burckhardt una desconfianza muy grande por todas las iglesias, tanto la católica como la protestante, por todo clero, por todo sacerdocio, por toda forma de religión organizada. Stadelmann ha subrayado este aspecto de la obra de Burckhardt en el apéndice a su edición: por ejemplo, la edición de Oeri no trae los dos signos de interrogación, evidentemente irónicos, que puso Burckhardt a las afirmaciones de Renan relativas a que las naturalezas más nobles son las más religiosas; Burckhardt observa que la vida mundana, la idea del trabajo, la libre actividad en general, no concuerdan ni con el cristianismo de los orígenes ni con el dogma de la reforma protestante; pero el editor ha suprimido la expresión «cristianismo de los orígenes» *(Urchristentum)*.[25] A propósito del *Kulturkampf*, Burckhardt había observado, por lo demás, que para el *Reich* alemán una victoria en dicha lucha habría sido de gran importancia en lo que tocaba a la constitución del país. Palabras que Oeri pudo considerar, con razón, superadas en 1905, y que no reprodujo, pero que al lector italiano le hacen pensar en la probabilidad de que Burckhardt tuviese en la cabeza una comparación entre la posición de los «liberales» alemanes y la de los «liberales»

24. *Cf.* MOMIGLIANO, «Introduzione», cit., p. XXX, para la simpatía por el catolicismo que por otra parte despertó el *Kulturkampf en B. El término Kulturkampf* se remonta al «liberal» alemán R. von Virchow, según unos repertorios en una convocatoria electoral, según otros en un discurso ante la Dieta prusiana, pero siempre en 1873. *Cf.*, sobre el significado de la posición de Virchow, F. C. SELL, *Die Tragödie des deutschen Liberalismus*, Stuttgart, 1953, p. 247.
25. J. BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, ed. Stadelmann, *cit.*, «Textkritischer Anhang», p. 341.

italianos.[26] Así, según Stadelmann, el interés burckhardtiano por las ciencias de la naturaleza tiene en el texto un carácter más claro; y cuando se habla de la utopía reaccionaria que querría ahorrar a los pueblos los líos democráticos y los sufrimientos de las revoluciones a cambio de una tremenda renuncia a la libertad, Burckhardt cita no sólo a Platón, sino también, característicamente, a De Maistre, aunque con un signo de interrogación.[27]

Las observaciones de Stadelmann interesan, sobre todo, si se ponen en vinculación con las páginas burckhardtianas de la introducción, en que se habla de la entonces nueva ciencia de las religiones y la historia de las religiones: la disminución o debilitación del poder coercitivo eclesiástico en cuanto a la investigación histórica considerada por Burckhardt como consecuencia de la Revolución Francesa permitió el florecimiento de una investigación libre de prejuicios incluso en un terreno hasta el momento inaccesible.[28] Burckhardt tiene presente a Renan, a F. C. Bauer, a Strauss; pero lo que se mantiene vivo no es estas referencias, sino la formulación de la experiencia del investigador, que sabe cuáles y cuántos pueden ser los obstáculos puestos a su trabajo por una autoridad establecida que pretenda, quizás incluso con alguna razón en lo que afecta a la tradición de estudios de cierta índole, tener competencia también en este mismo trabajo, pero carezca, por su naturaleza misma, del «desinterés» científico o histórico: lo que hace posible la apertura de los estudios y las investigaciones históricas es únicamente el debilitamiento de esta institución o de ciertas posiciones o situaciones de la misma: Iglesia, monarquía. Pero sobre la necesidad elemental de estas organizaciones eclesiásticas y del aparato estatal con sus poderes y su intrínseco poderío, ya insiste Burckhardt claramente. La extraña fama de hombre que se niega a tener en cuenta el elemento o instancia política en el estudio de la historia le viene no tanto de

26. *Ibid.*, p. 342. Aquí se dice «liberales» por el *Freisinn* alemán a lo Virchow y a lo Izquierda italiana, a lo De Sanctis, y más aún, quizás, a lo De Boni. Sobre la posición de los «liberales» de la Derecha italiana en relación con el *Kulturkampf*, cf. el magnífico capítulo de F. CHABOD, «Scienza o Renovatio Ecclesiae», en el vol. *Storia della politica estera italiana dal 1860 al 1896*, I: *Le premesse*, Bari, 1951, pp. 210 y ss., y especialmente pp. 212-213. Creo con Kaegi que la cita de De Boni que figura en las *Reflexiones* («hay que saber leer», *cf. Meditazioni*, p. 21 [y *Reflexiones*, ed. mexicana de 1961, p. 63] procede de discursos y charlas y no de un escrito (*cf. Weltgeschichtliche Betrachtungen*, ed. Kaegi, *cit.*, pp. 389-399), aunque no puedo decir con seguridad que he examinado todos los escritos de De Boni; pero es indudable que hubo una relación bastante estrecha entre B. y De Boni (*cf.* Kaegi, *J. Burckhardt*, *cit.*, pp. 601-604). Desde la perspectiva que nos interesa en esta nota hay que subrayar que el anticatolicismo de base religiosa (a lo Renan) de De Boni era afín al anticatolicismo del «Freisinn» alemán. Sobre De Boni, *cf.* G. SPINI, *Risorgimento e Protestanti*, Nápoles, 1956, pp. 282, 284.

27. STADELMANN, «J.B.s *Weltgeschichtliche Betrachtungen*», *cit.*, ed. cit., p. 342.

28. *Meditazioni*, *cit.*, p. 16. No he podido consultar el ensayo de J. Wach sobre Buckhardt y la historia de las religiones, *cit.* por MOMIGLIANO, «Introduzione», *cit.*, p. xli.

que no se ocupara en sus obras de historia política en el sentido tradicional cuanto de que su nombre se utilizó como emblema polémico en la última y violenta controversia contra la *Kulturgeschichte*, desarrollada sobre todo en el período 1933-1944 de la mano de polemistas públicos y de escritores de cosas históricas y políticas, teorizadores del Estado bismarckiano y luego del Estado nacionalsocialista, gran Estado, «fuerte», «poderoso», en el cual o en la esfera del cual deben alinearse, viviendo en función suya, cultura y religión.

La crítica de Burckhardt a la formación de los «grandes Estados» alemán e italiano y su manifiesto temor de que esta grandeza y este poderío significasen una regresión cultural, se han interpretado, en virtud de la identificación de «Estado» con «Estado grande y poderoso», como negación del Estado y la política. Que Burckhardt abandonase personalmente después de 1848 la militancia política (la escasa que había tenido como periodista) y que la experiencia histórica de 1870 le turbase y confundiese hasta el extremo de llevarle a decidir que se ocuparía sólo de historia de la cultura, es una confirmación sólo aparente de esa extraña acusación, según demuestran, sin ir más lejos, sus *Historische Fragmente*, publicados por primera vez por Dürr en 1929 en el marco de la edición de las obras de Burckhardt; lo que ocurre es que, cuando Dürr terminó la selección de los pasajes más elaborados y completos, y más aptos por consiguiente para su publicación, entre el material vario que constituía el plan de un curso académico (apuntes, extractos, resúmenes, transcripción de fuentes, citas y referencias, esquemas de clases, clases escritas en buena parte, etc.), sin que de parte del editor hubiese habido programa alguno al respecto, los fragmentos aparecieron ante el lector como complementarios de las *Reflexiones*: «Los fragmentos trataban de aquellas partes de la historia universal que no había tocado Burckhardt o que habían quedado relegadas en su obra publicada.»[29] Los temas principales de los *Fragmentos* son: historia romana en los primeros siglos del Imperio, el primer Medievo, la Reforma protestante en Alemania, la historia inglesa, francesa y alemana en la Edad Moderna, la época de la Revolución Francesa y su vinculación con el presente. Queda clara de aquí una concepción unitaria de la historia occidental como historia europea, de la historia universal como historia resueltamente «centroeuropea». Observa Kaegi con justicia que si bien se trata de fragmentos y si es, por tanto, válida en cierto sentido la observación de que se trata de una historia universal en aforismos, toda «historia universal», por vasta y sistemática que fuere, si se adecua a la realidad de los acontecimientos y de su acaecer, procede siempre, en esencia, al margen del tejido intervinculador,

29. J. Burckhardt, *Historische Fragmente*, aus dem Nachlass gesammelt von E. Dürr mit einem Vorwort von Werner Kaegi, Stuttgart, 1957, p. vi.

mediante aforismos y fragmentos: además, si se consideran conjuntamente las cartas del período 1860-1870 aproximadamente, las *Reflexiones* y los *Fragmentos*, puede tenerse una imagen de la historia universal aún más continua y menos desordenada de lo que puede parecer al avezado a leer sólo manuales y tratados.[30] Es la historia de la herencia intelectual o espiritual de la vida de la humanidad europea, herencia entendida como conjunto terminado y armónico, desde los orígenes hasta el presente momento de crisis: aquí, advierte Kaegi con justicia, el humanismo de Burckhardt se relaciona con las más antiguas reflexiones cristianas sobre la historia del género humano (también Schlosser consideraba a Dante ejemplo y modelo insuperado para el historiador): se relaciona con la revisión del juicio histórico negativo tradicional (en el plano alemán: Lutero héroe nacional de la Alemania en trance de unificación bajo Prusia; en el plano europeo, identificación de la Reforma con las tendencias radicalprotestantes, o liberalprotestantes, a lo Quinet o a lo L. Blanc, para Italia a lo F. de Boni) sobre la Reforma y la Contrarreforma, y reflejamente sobre el «Medievo», revisión llevada a cabo por Burckhardt en el período 1857-1872, luego acelerada y acentuada alrededor de 1870; es sobre todo la reacción contra las deformaciones de la realidad histórica con fines publicitario-patrióticos y revolucionarios. Por mucha simpatía humana que Burckhardt tuviese por aquellos hombres, los exiliados del golpe de Estado de Luis Napoleón o los exiliados italianos, no podía tolerar sus deformaciones intelectuales, particularmente en el terreno histórico: es el mismo instinto histórico que le vuelve intolerante ante el optimismo hegeliano de De Sanctis.[31] Por otra parte, como subraya Kaegi con exactitud y precisión, de los *Fragmentos* se deduce claramente, sobre todo por su juicio sobre la historia romana, aunque no sólo por él, la importancia que atribuía a las empresas políticas (estatales) y militares: «Nada más alejado de Burckhardt que la idea de optar por principio por el elemento cultural en detrimento del político.»[32]

Por el hecho de que Burckhardt fuese, después de 1870, el único gran historiador de lengua alemana que no exaltó el elevado destino futuro de la gran Alemania, no puede hablarse de negación del Estado, de la política. Burckhardt conservaba quizás el tradicional ideal suizo, tan profundamente urbano, del «pequeño Estado», según una concepción entonces aún viva, más tarde obli-

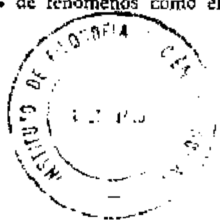
30. *Ibid.*, p. vii.
31. BURCKHARDT, *Historische Fragmente, cit.*, pp. xvii-xviii; p. xxi sobre la relación con Charras. Sobre las relaciones entre B. y De Sanctis, que no fueron amigos, *cf.* A. JANNER, «J. Burckhardt und F. De Sanctis», en *Zeitschrift für schweizerische Geschichte*, XII (1932), pp. 210-233, y la segunda parte del artículo ya citado (pp. 114-123); pero sobre todo KAEGI, *J. Burckhardt, cit.*, pp. 598-601, y 601 ss. para las relaciones con De Boni. De éste es típico el ensayo filoprotestante *La Chiesa romana e l'Italia*, Biblioteca Nuova Daelli, núm. 36, Milán, 1863.
32. BURCKHARDT, *Historische Fragmente, cit.*, p. xiv.

terada, aunque luego restaurada, especialmente en Suiza, relativa a la función histórica y también contemporánea del «pequeño Estado». Es ésta una concepción política diferente de la concepción política del gran Estado nacional o imperialista, no un desconocimiento de la importancia de la historia política; y ni siquiera de la función que puede tener, y que tuvo, el gran Estado.[33] El que Burckhardt no se hiciese ilusiones sobre las pretensiones «culturales» de los grandes Estados y de la «civilización de las masas», que, en común con gran parte de los medios públicos suizos, pero también franceses, veía perfilarse amenazadoramente para la «cultura», podía considerarse ciertamente como un refugio en la contemplación estetizante, pero en boca sobre todo, en resumidas cuentas, de los que no sabían ver cultura, arte, poesía, ciencia, fuera de la gran Alemania bismarckiana y guillermina; más tarde se consideró agudeza de vista histórico-política, y hasta espíritu profético. Más concretos, los autores nacionalsocialistas acusaron a Burckhardt de aversión y hostilidad a la gran Alemania, temblando retrospectivamente ante la idea de que la cátedra dejada vacante por Ranke en Berlín se hubiese podido confiar (sgún aconsejara el mismo Ranke) a Burckhardt y no a Treitschke, a quien efectivamente se cedió tras la negativa del basilense a aceptarla.[34]

En la obra de Burckhardt no hay, en realidad, un único problema filosófico o filosófico-político, sistemáticamente deducido de un planteamiento fundamental: no es un filósofo hegeliano; los filósofos que cita (Schopenhauer, Hartmann) son menos «grandes

33. KAEGI, en una nota a E. DÜRR, *J. Burckhardt als politischer Publizist. Mit seinen Zeitungsberichten aus den Jahren 1844-1845*, Zurich, 1937, p. 178, pone en guardia sobre el hablar con demasiada facilidad de «Burckhardt como suizo». *Vid.* sin embargo del mismo KAEGI los importantísimos ensayos: «Der Kleinstaat im europäischen Denken», en *Historische Meditationen*, Zurich, 1942, vol. I, pp. 251-314; y *Chronica Mundi*, Einsiedeln, 1954, pp. 53-89; Edith A. PICARD, *Schweizerische Historiker und Politiker in ihrem Verhältnis zu Deutschland*, en «Neue Schweizer Rundschau», n. s., IX (1942), pp. 737-752 (pp. 747-752 sobre B.); F. ERNST, *Die Sendung des Kleinstaats*, Zurich, 1940 (no sobre B. pero burchardtiano); W. NÄF, *Unser Staat. Erbschaft und Vergangenheit. Wage der Zukunft*, en «Neue Schweizer Rundschau», IX (1942), pp. 674-689, 753-760 (no sobre B., sino sobre el «pequeño Estado»); y P. WEGELIN, *Jacob Burckhardt un der Begriff der Nation, vornehmlich in den «Weltgeschichtliche Betrachtungen»*, en «Studi svizzeri di storia generale», XIII (1955), pp. 164-182. *Cf.*, en fin, la reseña de F. CHABOD a las *Historische Meditationen* de Kaegi, que se detiene en la cuestión del «pequeño Estado», en «Rivista Storica Italiana», LX (1948), pp. 143-147; y V. GITERMANN, *J. Burckhardt als politischer Denker*, Wiesbaden, 1957 (Institut für europäische Geschichte. Maguncia: Vorträge 19). *Cf.* además H. von SRBIK, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, vol. II, Salzburgo y Munich, 1951, pp. 151 y ss., especialmente pp. 153 y ss.

34. G. SHRÖDER, *Geschichtsschreibung als politische Erziehungsmacht*, Hamburgo, 1939, con bibliografía, en que se recoge toda la cuestión de la *Kulturgeschichte*; sobre B., enfocado ingenuamente como representante de la «cultura» contra el «poder», pp. 77-78; pero sobre todo C. STEDING, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, Hamburgo, 1938 (*cf.* índice de nombres; B. se cita con mucha frecuencia como símbolo de la «neutralización» de fenómenos como el de la cultura; de «helveticidad», etc.).



filósofos» que Hegel y Kant; cuestiones como la de los grandes hombres de la historia y la de la dicha y el infortunio en la historia recuerdan más a imágenes de Foscolo que a conceptos elaborados y formulados por estricta lógica o dialéctica. Pero si miramos con atención, encontramos en Burckhardt una pluralidad de motivos y de intereses que refleja su propio pluralismo historiográfico y que corresponde a su preocupación por entender a los hombres, las instituciones, las sociedades, los Estados en relación recíproca, sin sumergirlos en una corriente interpretativa, formulada o no dialécticamente, única o preponderantemente única: no hay formulaciones teóricas conscientes y sistemáticas en la obra de Burckhardt, aunque ignoramos si se le puede reprochar legítimamente como aproblematicidad el que rechazara la concepción hegeliana de la necesidad del historiador de un problema fundamental; ni sabríamos repetir tampoco que a Burckhardt no se le presentaron, aunque su genio le dispensaba de replantearlos de forma problemática, los problemas derivados de su aludido pluralismo y de la doble polaridad de su atención, con la necesidad de distinciones y de limitaciones que ello supone. Así, en la cuestión «dicha e infortunio» tenemos, sobre todo, una crítica no sólo del teleologismo y del eudemonismo que se introducen con tanta facilidad en la historiografía como superficiales interpretaciones de la «actualidad» y «presencia» de la historia, sino también de la remisión inconsciente e inmediata, acrítica, del pasado al presente en que se vive, tomado ingenuamente como término de comparación y de juicio; inconsciencia e ingenuidad a las que Burckhardt opone, aunque no de forma erudita o académica, la necesidad de una conciencia crítica que sepa ver en perspectiva el nexo entre el presente en que se vive y el pasado, la historia. Burckhardt prefiere utilizar una terminología más familiar e insistir en el desinterés, la imparcialidad del historiador y del estudioso de historia que quiera realmente comprender la historia misma, tomada en sí, no en función propagandística, o pedagógica, o edificante, en función de tal o cual Estado, o Iglesia, u otra institución, o como ejemplificación de tal o cual teoría. Esto no es pesimismo agnóstico; transferir el pesimismo, la perplejidad, las ansias y temores de ver destruidas obras de arte, galerías, bibliotecas, que atribuían a Burckhardt en los años 1870 y siguientes, a las instancias de claridad e imparcialidad en el estudio de la historia, parece que es limitarse a instrumentalizar, en el juicio histórico sobre la obra de un historiador, ese criterio pragmático-psicologista que se rechaza en nombre de la teoría y que se pasa de largo en el juicio histórico sobre la obra, por ejemplo, de un autor político.

De todas las obras de Burckhardt, ésta, repitámoslo, es una de las más directamente compuestas para las aulas, nacida de la enseñanza y de una enseñanza que no habría querido dirigirse a los

futuros «especialistas», sino a ciudadanos cultos. Hay que leerla desde este punto de vista, ya que al autor le interesaba sobre todo comunicar a su auditorio el interés por la historia «universal» o «general» en tanto que ampliación y elemento de la conciencia crítica y en tanto que base de la libertad de juicio. Conciencia crítica y libertad de juicio en el sentido de independencia y autónoma capacidad de orientación, imparcialidad, no en el sentido de la *Reflexión*, de la crítica general y apresurada, tendente a hablar de cualquier problema, con base en prejuicios progresistas.[35]

Aunque Burckhardt pensó durante cierto tiempo publicar esta obra como libro destinado a un vasto círculo de lectores (suyo es también el índice-sumario, publicado por todos los editores al final del libro), la exposición mantiene (especialmente en la introducción y en el tratamiento de las relaciones entre las tres «potencias») su carácter original: insistencia en indicaciones y reflexiones medio rudimentarias, aunque puestas en la época del primer curso (1851), como las que hablan del modo de leer los propios textos y las fuentes, la broma irónica de tipo goliardesco, como el «¡Salud a todos nosotros!» tras haber expuesto los motivos de su negativa a toda sistematicidad y observado que la renuncia al tratamiento sistemático le permitía «limitar» el número de problemas y argumentos tratados. Mientras tanto, Burckhardt hacía una selección e indicaba tácitamente un camino, nuevo entonces, de investigación histórica: la indagación de problemas, que es algo más amplio que el especialismo técnico-monográfico y más limitado, menos extenso en superficie, que la historia universal. La insistencia, incluso, en la historia universal o general, diferenciada de la historia patria que se convierte fácilmente en patriótico-nacionalista, no sólo se relaciona con la tradicional distinción de la enseñanza de la historia según se estilaba en los centros universitarios desde el siglo anterior, sino que expresa además un gusto juvenil cosmopolita e interesado en la vida de todos los pueblos cultos en todos sus diversos aspectos, que

35. *Cf. Meditazioni, cit.*, p. 133, 137 y ss. Para el significado del término (traducido aquí por nosotros de diversas maneras, según el contexto, al igual que otros términos semejantes), *vid.* esta definición contemporánea: «A pesar de sus méritos, el trabajo de Strauss no ha contentado a nadie. Más que nada domina en él el carácter propio de todo el desarrollo intelectual de Alemania, un abuso de la *reflexión* (subrayado por el traductor italiano), esa aplicación deliberada a la actual situación del espíritu humano de todas las leyes en el pasado reconocidas, ese deseo de encauzar en una modalidad única las siempre incontables y variadas manifestaciones de la vida, excluyendo todas aquellas que no se conforman al sistema adoptado» (F. de Boni, «Proemio del traduttore», en E. Renan, *Vita di Gesù*, trad. it., Milán, 1863, I, p. 71). En la posición crítica de B. hacia la «reflexión» hay un eco de la antigua distinción schilleriana entre poesía «ingenua» y «sentimental». [La traducción que da Cantimori de *Betrachtungen* es, como ya se habrá advertido, «meditazioni», mientras que Wenceslao Roces vierte «reflexiones». La similitud gráfica no debe llamar a engaño. Precisamente en el contexto castellano la palabra preferida por los diletantes (*cf.* Ortega) es «meditaciones» y no «reflexiones». —*N. del t.*]

apela no sólo al entusiasmo por el estudio de los círculos estudiantiles y universitarios alemanes del Vormärz,[36] continuados hacia 1870, sino también la viveza y variedad de intereses de los artistas y poetas que Burckhardt había gustado y gustaba frecuentar, con su desenvoltura y al mismo tiempo su seriedad de interpretaciones, de intuiciones, de paralelismos, de exposiciones, con su amor a las comparaciones, a los cotejos, a las paradojas. Como dirá Burckhardt en cierto punto, «el diletante es el que ama las cosas»: es decir, el que ama el detalle concreto, los hechos, los movimientos y fenómenos políticos, religiosos, poéticos, literarios, el que tiene interés por lo que son estas cosas, poesías, luchas, guerras, revoluciones, hombres, hechos, en contraposición con quien se interese sobre todo por esquemas con que catalogarlos: e incluso este ímpetu omnívoro de curiosidad y experiencias parece es algo que el enseñante quiere comunicar a sus jóvenes oyentes con el entusiasmo del explorador que instiga el trabajo a las nuevas generaciones y las prepara no sólo técnicamente. Así también la insistencia de Burckhardt en la historicidad: «no hablamos tanto del estudio de la historia cuanto del estudio de la historicidad», en el valor científico o profesional de las diversas disciplinas y en su importancia «cultural» general, hasta el llamativo homenaje a las ciencias naturales tenidas por amigas de la historia por imparciales (que de algún modo se relaciona con el gusto de muchos artistas), hasta la cita de una frase de De Boni en apariencia casi accidental: «hay que saber leer» (que recuerda la exigencia de textos de Renan), y sobre todo hasta su insistencia en el gusto, típicamente juvenil, medio adolescente, del conocer por el conocer, de la «verdad» por la «verdad»: que es, sin embargo, el verdadero fermento, levadura, si no pan, de toda ciencia.

También el salto, muchas veces repetido, del tratamiento pedagógico-expositivo de fenómenos históricos generales objetivamente presentados, a las anotaciones pasajeras, incluso personales (algunas proceden de testimonios de los oyentes, aunque no figuran aquí), o psicológicas, o alusivas a acontecimientos del momento, pertenece a ese carácter de trabajo de colegio, en el sentido que se ha dicho, de relación directa, como podía darse en la Universidad de Basilea en la época, entre el enseñante que quiere comunicar lo que más le urge (al margen del curso normal según los programas y costumbres generales) a un auditorio particularmente interesado. La anécdota relativa a que una mañana entró en clase y contó a los alumnos, casi sin poder hablar de pesadumbre, que había sido destruido el Louvre con todas las obras de arte que contenía, tiene correspondencia, por ejemplo, con la curiosa cita de un pasaje de Pressensé, enderezada contra Louis Blanc, Hamel y otros historiadores democráticos de la Revolución

36. Término alemán que designa el período comprendido entre 1815 y la Revolución (alemana) de marzo de 1848. *(N. del t.)*

Francesa, y que, inserta como aparece, en su lugar probable, en una exposición compuesta unos años antes, termina arrojando una sombra contradictoria sobre el contexto en la medida en que la historiografía de los mentados no se critica por tendenciosa y unilateral, sino por haber tenido cierto influjo en los entusiasmos revolucionarios y en los protagonistas de la Comuna; mientras que luego, un poco más abajo, Burckhardt, reconociendo que vive en una época de revolucionarios, observa que la Revolución Francesa de 1789 ha enseñado incluso a investigar la causalidad intelectual y espiritual, y la fragmentación y ruina visibles de las ideas en hechos prácticos y materiales: ¿acaso no había constituido un ejemplo de este fenómeno positivo la influencia de Blanc y Hamel? Pero el tratamiento libre y crestomático de Burckhardt refleja la espontaneidad de sus reflexiones y de sus consideraciones, y no es las contradicciones lo que debe buscarse aquí ni lo que ha de tener importancia.[37]

El lenguaje de Burckhardt, alusivo, unas veces sarcástico, irónico, otras poético, patético, concentrado casi siempre en fórmulas que implican el comentario y la explicación de palabra, que se sirve de una terminología en parte todavía romántica, schilleriana e incluso un poco hegeliana, en parte ya «positivista», entre lo francés y lo alemán, no facilita la lectura, ni siquiera una comprensión profunda de esta obra mediante una lectura literal de la misma.[38] Así se explica por qué muchos estudiosos se han detenido en el pesimismo y el agnosticismo de Burckhardt, que ciertamente no hay que descuidar; pero el historiador basilense habla desde el principio de un escepticismo superficial que rechaza y de un esceptimismo más profundo que no se resuelve sólo en el distanciamiento crítico del historiador ante las interpretaciones y teorías. Esto explica también las dificultades con que han tropezado los traductores de esta obra: entre la factura crestomática de la exposición, la coagulación de muchas observaciones en fórmulas sobrecargadas de sentido y el modo de escribir de Burckhardt en esta obra, resulta, más que difícil, casi imposible reproducir el significado y el tono de la misma sin alejarse del criterio comúnmente aceptado de fidelidad en tanto que ceñimiento cuasiliteral al texto y sin tener, como sea, que explicar, seleccionar, aclarar, o mediante repeticiones o mediante paráfrasis, el texto

37. Se trata por lo demás de un caso de contradicción aparente, seleccionado con objeto de advertir al lector sobre la atención necesaria para comprender este libro: basta con recordar la temática general de las *Reflexiones*, que hemos indicado más arriba con palabras de Momigliano. *Cf.* E. PRESSENSÉ, *Les leçons du 18 mars. Les faits et les idées*, París, 1871, pp. 193 y ss. (en el capítulo «Les origines morales de la Commune»). *Cf.* sobre este asunto, con palabras casi idénticas, E. CARO, *La fin de la Bohème. Les influences dans les derniers événements*, en «Revue des Deux-Mondes», 94 (15 de julio de 1871), pp. 241-267, que se sirve mucho de los *Réfractaires* de J. VALLÈS.

38. *Cf.* STADELMANN, «J.B.s *Weltgeschichtliche Betrachtungen*», *cit.*, pp. 35-36.

mismo, ofreciendo, cuando menos en los pasajes más complejos o más apretados, más una reescritura[39] de la letra original que una simple traslación de palabras y períodos. Nosotros hemos procurado alejarnos lo menos posible del criterio de literalidad; por ejemplo, hemos mantenido el término «potencias», utilizado por Burckhardt para indicar las tres «fuerzas motrices de la historia», pese al riesgo de hacer confundir las «fuerzas motrices» con el «poder» (*Macht*) diferenciado (o indiferenciado) de «fuerza» (*Kraft*) y de «violencia» (*Gewalt*); aquí, el antiguo término italiano de mecánica traduce, sobre bases de tradiciones universales, científicas, el término elegido por Burckhardt, quizá por no recurrir a «factores»:[40] además, no se trata de una traducción, sino de una simple transliteración, útil para los fines de claridad y sencillez expositiva. Por el contrario, en la versión de otros términos empleados por Burckhardt en su enfoque de las relaciones entre las tres «potencias» (*Bedingheit, bedingen*) hemos preferido recurrir a la perífrasis para evitar en lo posible «condición», «condicionar» y otras palabras parecidas, no sólo en beneficio de una mayor claridad y exactitud expresivas (aunque no hemos soslayado, a veces, el empleo de ciertos galicismos para seguir mejor el ritmo de algunos períodos del texto original, no exentos, la verdad sea dicha, de giros franceses), sino también para no deformar la buscada y consciente asistematicidad e indeterminación filosófica y metodológica de este raro libro. Así, no hemos hablado de condiciones, sino de limitaciones y referencias; y no hemos traducido siempre una palabra con una misma palabra; esto puede parecer ciertamente arbitrario, pero hay que decir que no es más arbitrario que el texto que se traduce y sí quizás un poco más claro que las traducciones anteriores; este traductor está convencido de que estas libertades no son ajenas a la esencia de las ideas de Burckhardt. Quizás hubiera hecho falta un comentario, tanto literal como bibliográfico, que indicara la moda de ciertos términos, el significado de numerosísimas alusiones, las referencias a discusiones en que Burckhardt se introduce con frecuencia sarcásticamente, el valor de los textos empleados por Burckhardt en detrimento de otros; pero hemos renunciado a este esfuerzo, no obstante atractivo, no sólo porque no está previsto en la colección que publica las obras de Burckhardt, sino también porque habríamos acabado por enterrar el texto entre citas, explicaciones y comentarios.

Para la presente traducción hemos seguido el texto de la reimpresión de 1941 de la edición Oeri, revisada y con notables añadidos, al cuidado de Kaegi, y que ha tenido en cuenta el texto de la edición Stadelmann ya citada, ya que Stadelmann tuvo acceso

39. «*Ripensamento*» en el original. (*N. del t.*)

40. Términos italianos de Cantimori, respectivamente: *potenze, forze motrici, potere, forza, violenza, fattori.* (*N. del t.*)

a los manuscritos de Burckhardt; hemos tenido presentes la traducción inglesa de James Hastings Nichols, también citada ya, la francesa de Stelling-Michaud, y las italianas de A. Banfi y M. T. Mandalari. Creemos justificado nuestro deseo de ofrecer una nuetra traducción, aunque estimamos poco generoso, por demasiado fácil también, articular nuestra justificación mediante una crítica de las traducciones anteriores, una de las cuales se hizo sobre la traducción Stelling-Michaud, mientras que la otra siguió el criterio de ceñirse casi literalmente al original, en un clima de intereses históricos y culturales ya lejano y sobrepasado.[41] Replantea la cuestión de la relación Nietzsche-Burckhardt el prefacio (¿de Giorgio Colli?) a la traducción de las *Reflexiones* [*Meditazioni*], al cuidado de Mazzino Montinari, con el título de «Sullo studio della storia», aparecida mientras se imprimían las galeradas de la presente.

II[42]

En realidad no se trata de *Considerazioni sulla storia del mondo* («Consideraciones sobre la historia del mundo»), sino de *Considerazioni di storia universale* («Consideraciones de historia universal»): *Weltgeschichte* quiere decir historia universal, esto es, historia de la humanidad en sus líneas generales y fundamentales, y en sus características y momentos sobresalientes, no historia «del mundo» a lo Van Loon. Quizás hubiera sido útil hablar de este problema, que afecta a toda una tendencia historiográfica de los países de lengua y cultura alemana (en Alemania se acce-

41. Hemos dejado aparte el desarrollo de los muchos y sugestivos motivos indicados ya por Kaegi en el vol. tercero de su admirable biografía de Burckhardt, para no adentrarnos en el análisis detallado de las *Reflexiones* y su composición. Así, hemos renunciado a examinar, aun alusivamente, la relación entre las indicaciones y los juicios aislados de Burckhardt y el estado actual de los estudios al respecto, puesto que aquí no estamos ante un solo problema (*Constantino, la cultura griega, el Renacimiento*), sino ante muchos y muy diferentes. El análisis de los juicios particulares de Burckhardt y de otros motivos señalados por Kaegi nos habría llevado mucho más allá de los objetivos de una introducción. Consideración aparte habría merecido el ensayo de KAEGI, «Kriegsglück als sittliche Energie und die Weltgeschichte der Unterlegenen (Ranke und Burckhardt)», en *Chronica Mundi, Grundformen der Geschichtschreibung seit dem Mittelalter*, Einsiedeln, 1954. Lamentamos particularmente no haber podido hablar de la relación Cattaneo-Burckhardt ni de la relación Burckhardt-Tocqueville, señaladas por Kaegi. Pero creemos que basta con los escasos temas que hemos esbozado en la presente introducción para que el lector tenga una idea menos superficial de esta admirable obra del gran basilense.

42. Entre los papeles de Delio Cantimori se encontró la presente reseña —destinada a «Società», pero no publicada— de J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia del mondo*, trad. de Antonio Banfi, Bompiani, Milán, 1945, probablemente de 1946. Se trata, pues, de uno de los primeros trabajos en que Cantimori analiza la obra del historiador basilense y por este motivo nos ha parecido oportuno publicarlo, sin omitir ni siquiera la segunda parte de la misma, en que se exponen las pruebas a sus críticas a la traducción italiana, dado el interés de algunas puntuales consideraciones. *(Nota del editor italiano.)*

día a cátedras y departamentos de «historia universal») que tiene algunos engarces con la tendencia, por ejemplo, de Toynbee en Inglaterra. Habría sido útil, además, aprovechando la ocasión de que se presenta a nuestro público una obra tan importante y célebre como esta de Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, aproximarse a los problemas de «historia de la cultura» o «historia de la civilización», y del significado del concepto de cultura y del de civilización (*Kultur, Civilisation, Bildung*, etc.). Cuando nos enteramos de que teníamos que reseñar esta obra, traducida por A. Banfi, con introducción suya, nos apresuramos a recoger todo lo que podía parecer útil para una discusión en profundidad: el nombre de Banfi era ya garantía de observaciones importantes en la introducción y de una traducción que contribuiría a una mayor comprensión de la obra y al esclarecimiento de los diversos problemas que ésta suscita. Sin embargo, no ha sido así por esta vez. La traducción y la introducción nos han dejado asombrados y perplejos, y hemos tenido que renunciar a una discusión sobre Burckhardt para pasar a un trabajo bastante menos interesante, útil y agradable.

No creemos, en realidad, que valga la pena extenderse sobre problemas historiográficos a propósito de una edición que no tiene ninguna utilidad para un estudioso, no obstante la buena voluntad de Banfi que, por desgracia, le ha prestado su nombre. No es agradable detenerse en los tropiezos de las personas, y es menos agradable aún cuando se trata de personas dedicadas a la investigación, y resulta embarazoso y molesto, además de muy desagradable, cuando se trata de personas que se aprecian y que tienen un nombre con prestigio moral y con autoridad científica indiscutible, como es el caso de Banfi: siempre ronda la sospecha de que haya malas intenciones y los moralistas malintencionados pueden recordar a Cam y Jafet. Por otra parte, por los mismos fines comunes que guían a los estudiosos y por el respeto que se debe a los maestros y en general al prójimo, pero también a nosotros mismos, no se puede salvar fácilmente el obstáculo señalado, no se puede hablar de problemas que tenemos por serios y de cierta importancia en el plano cultural a propósito de una edición que no nos parece serlo, ni se puede hacer una afirmación tan grave sin demostrarla.

Por lo que respecta a la traducción: *a*) dudamos que sea obra de Banfi; *b*) se ha hecho sobre la traducción francesa, con algún cotejo ocasional con el texto original; por lo que respecta a la introducción: *a*) no nos parece histórico-crítica, sino «literaria» y «filosófica»; *b*), en cuanto tal, no afronta el problema de la historiografía de Burckhardt, sino desde un punto de vista general y abstracto; y, naturalmente, no tiene en cuenta los trabajos llevados a cabo sobre el tema: es exclusiva e inconsistentemente de divulgación; claro que esto último no es en realidad ningún per

cance serio; y ni siquiera las divergencias de método implican un juicio crítico negativo.

Por ello nos limitaremos, por lo que toca a la introducción, a algunas observaciones aisladas y a algunas indicaciones bibliográficas. La información de Banfi parece ciertamente limitada, según nos indican las citas de las páginas 6 y 7, al manual de historia de la historiografía de Fueter, por lo que afecta al marco general de la historiografía en que, según aquél, se movió Burckhardt; de las citas de las cartas de Burckhardt a Kinkel, Beyschlag, Nietzsche (Banfi no cita el nombre de los dos primeros, sí el del tercero), se podría deducir que se conoce el *Nachwort*[43] de la edición alemana de 1934, al cuidado de R. Marx (*cf.* pp. 277-278), con notas muy útiles, pero que Banfi no ha utilizado. Además, todas las citas historiográficas de Banfi se encuentran en el trabajo de Marx, así como algunos de los temas de la introducción banfiana: la idea del hombre que, según Banfi, tenía Burckhardt, del hombre que importa «no por lo que en él es subjetivamente constante, al margen del devenir histórico, sino por lo que él mismo ha creado para sí de constante, de estable en el proceso de la historia...: el Estado, la religión, la cultura» (p. 9; *cf.* R. Marx, p. 283). A «cultura» preferiríamos nosotros aquí «civilización», ya que para Burckhardt la *Kultur* es el resultado tanto de las mejoras y refinamientos materiales de la vida cuanto de los de la educación, o preparación literaria, artística, filosófica, moral, intelectual, lo que entre nosotros se llama «cultura (humanística)» más corrientemente. Otro tanto hay que decir del hincapié en la tendencia hisriográfica de Burckhardt a «encuadrar e interpretar los acontecimientos según su sistema de valores y de los valores propios de su época, con la que aquéllos están vinculados y en la que son naturales» (pp. 5-6; *cf.* Marx, p. 306). De la introducción de S. Stelling-Michaud a su traducción francesa, de 1938, parece tomada a su vez la cita de la carta de Burckhardt de 1882 (Banfi, p. 12; Stelling-Michaud, p. vii): no parece que se hayan tenido en cuenta ni los escritos, agudos y penetrantes, e interesantes por propios de un intelecto en ciertos aspectos o tendencias a la altura de Burckhardt, de C. Antoni (*vid.* en *Studi Germanici*, ahora en *Considerazioni su Hegel e Marx*, Nápoles, 1946, pp. 103-117); ni la edición, edición realmente nueva, revisada sobre el manuscrito original con añadidos al texto, al cuidado de Werner Kaegi, más su aguda introducción. No se hace la menor alusión a la posición políticamente conservadora del historiador basilense, de un conservadurismo desilusionado y campechano, aunque no por ello menos hostil al decurso y fomento de los hechos y los hombres, pese a que es una posición muy conocida e interesante, incluso para nosotros, cuando se deja ver en su hostilidad incluso al Resurgimiento y en su distanciamiento, más aún, desapego frío, por

43. «Epílogo» en alemán. *(N. del t.)*

ejemplo respecto de De Sanctis, cuando conoció su actividad «revolucionaria», y de la que, en este sentido, habló en su momento un estudio de Janner. Sin embargo, una referencia a la posición histórico-cultural, política, de Burckhardt (a la que alude incluso Marx), habría hecho comprender mejor el significado de su clasicismo y de su sentido de lo clásico, del que nos habla Banfi, y que tiene no obstante, en el tono, algo, por así decir, de böckliano, de feuerbachiano (Anselmo Feuerbach),[44] o quizá, como aspiración y consonancia interna, de canoviano. Incluso su concepto del hombre (en cuya «tipicidad», subrayada con justicia por Marx, no parece Banfi hacer hincapié), que equivale al de civilización, de política, de religión, que comprende de manera objetiva, puede entenderse de un modo mucho más concreto, a nuestro juicio, en el marco de la vida basilense y europea: el hombre que tiene interés para Burckhardt es el que asimila una tradición, una historia, el que representa algo y que, en la medida en que representa algo, no es el hombre que trabaja, se afana, sufre y espera, mucho más presente, por ejemplo, en Droysen: es el patricio, no el plebeyo, la masa vulgar. Desde este punto de vista se vuelve también más comprensible el sentido de la contemplación (Banfi: suprema catarsis del conocimiento, p. 9) de Burckhardt ante la «crisis», ante la «revolución». Extinguida la vieja Basilea patricia, extinguida la vieja Europa, la vida ya no tiene otro sentido que el de su consideración estética: la historia se reduce a la «variación infinita de la combinación de las tres potencias», «a la desinteresada contemplación de la vida», «sublime acto de elevación por encima de las inquietudes y los egoísmos particulares». Es una posición en parte semejante a la de Tocqueville en su obra *La democracia en América* la que hace decir a Burckhardt en su carta de 14 de abril de 1882 a F. von Preen: «Tengo claro ya desde hace mucho tiempo que el mundo se encamina hacia la alternativa entre la democracia plena y un despotismo absoluto y fuera de la ley que no podría ya poner en práctica ninguna dinastía, dado que las dinastías son de corazón demasiado tierno, sino mandos militares falsamente republicanos» (*cf.* J. Burckhardt, *Briefe*, Kaphan, Leipzig, 1935, p. 451). Preceden al pasaje expresiones de desconfianza por los partidos políticos; le sigue la afirmación: «Pero en manos de esta gente el mundo queda despojado de la actual competencia por la participación de las masas y toda cuestión de partidos.» La carta termina con manifestaciones sarcásticas contra la difusión de la enseñanza elemental gratuita.

Estas observaciones nuestras no quieren señalar una simple limitación negativa, sino recordar algunos elementos de juicio crítico, que se nos antojan descuidados por Banfi. Desde esta pers-

44. Se trata de Pablo Juan Anselmo FEUERBACH, jurisconsulto, teórico de una rama del Derecho Penal, autor de un código penal bávaro y de obras como *Crítica del derecho natural* (1796), *El Anti-Hobbes* (1798), etc. *(N. del t.)*

pectiva no nos parece convincente lo que dice Banfi en página 12: «Por ello, a la ruptura del equilibrio internacional, provocada por el empuje de las ambiciones imperialistas... corresponde el ascenso de las capas sociales inferiores hacia la libertad y la igualdad de hecho y de derecho, la voluntad y la necesidad de un orden social nuevo.» Esta observación se acompaña precisamente de la mención de la carta a Von Preen, que tiene un tono totalmente distinto y que no alude «al ascenso de las capas sociales inferiores» sino para deplorar la desaparición de una civilización y para exorcizar los efectos de la participación de las masas en la vida política.

No hay en Burckhardt ninguna consideración sobre el imperialismo, tal y como se entiende éste modernamente, como tampoco figura el término, que, como se sabe, es de origen más reciente en este sentido y que se remonta como mínimo a la obra de J. A. Hobson, *Imperialism. A Study*, que se publicó por vez primera en 1902. Por este motivo no podemos compartir el comentario de Banfi a las palabras que cierran las *Reflexiones*. Dice Burckhardt: «Sería un espectáculo maravilloso, aunque no para seres terrenales, poder seguir por la vía del conocimiento el espíritu de la humanidad que flota sobre todos estos fenómenos [fin de la paz del período 1870-1900 y preparación de nuevas guerras; transformaciones próximas a la estructura de los grandes pueblos civiles; aumento, con la cultura y las comunicaciones, de la impaciencia y de la conciencia de los propios sufrimientos; terremotos continuos que sacuden las instituciones sociales; crisis y más crisis] y que, entretejido con todos ellos, se construye una nueva morada. Quien pudiese tener siquiera una intuición de esto se olvidaría por completo de la dicha y el infortunio y viviría sostenido tan sólo por el deseo de este conocimiento» (R. Marx, p. 271).[45] Comenta Banfi: «Y, quizá —añadiríamos nosotros—, despertado bruscamente por tal conocimiento ante la visión de los urgentes problemas de la actualidad histórica, ante el reconocimiento de la realidad, libre de velos nostálgicos, intereses y pasiones, tal como aparece en el punto extremo de la crisis, reviviría en sí la responsabilidad para con la propia humanidad, el deber y el esfuerzo de poner en práctica —ahora o nunca— la construcción de este nuevo mundo del espíritu, y sentiría en tal urgencia la gracia de la consagración durante toda su vida.» Quisiéramos hacer constar que la crisis de que se habla es la de la vida política europea alrededor de 1870. Pero, a decir verdad, no sabemos si vale la pena insistir porque no entendemos bien lo

45. Cantimori ha traducido de la edición de R. Marx. Aquí se ha vertido según la trad. de Wenceslao Roces, 2a. ed. mexicana de 1961, p. 331, con alguna corrección a la vista del texto de Cantimori: así, al principio de la cita, tras «espectáculo maravilloso», Roces añade: «aunque no para los hombres de esta época, no para seres terrenales...»; y al final, donde en vez de «deseo», Roces dice «nostalgia». *(N. del t.)*

que dice Banfi. Quizá proceda esto de una interpretación distinta, ya que Banfi traduce de otro modo, como veremos en seguida. Pero se nos antoja que no se trata de que haya que crear un mundo nuevo *del espíritu*; para Burckhardt no, ciertamente; y si se sale de las posiciones del sabio de Basilea (no veo cómo, ya que el «despertado bruscamente por tal conocimiento ante la visión, etc.» es totalmente gratuito, o por lo menos psicológico, esto es, arbitrario, como lo son las posiciones psicológicas, y porque para Burckhardt la «responsabilidad para con la propia humanidad» se vive en el Estado, en la civilización, en la religión, es decir, ni más ni menos que en las «potencias» que para él están en crisis), se entra en la crisis, en la lucha, se comprende que el conocimiento y la acción no son separables, y se habla de nueva sociedad, más aún, de sociedad humana que hay que construir con el trabajo y la lucha, que también son conocimiento. Y cuando se llega a este punto no se habla de «gracia de la consagración» porque de las propias desviaciones, de los propios errores, de las propias limitaciones, de las propias insuficiencias, del propio dolor al reconocerlos y del laborioso esfuerzo que se lleva a cabo por salir de aquí se extrae cuando menos un parigual sentido de la seriedad, que hay que respetar por lo que son y lo que valen y lo que significan para los creyentes, de las fórmulas de la teología, de las que no hay que servirse para hacer metáforas y figuras más o menos elegantes, de gusto dannunziano. Pero ahorraremos al lector estos sermones y recordaremos más bien, precisamente a propósito de la gracia, que Burckhardt era un buen «evangélico», pesimista respecto de la criatura humana y su historia; a la luz de estas cosas (señaladas por Kaegi), la conclusión del libro y el distanciamiento irónico de Burckhardt adquieren un significado totalmente distinto. Observemos, además, que Banfi no da muestras de conocer los problemas planteados por Löwith en su trabajo de 1936, J. Burckhardt, *Der Mensch inmitten der Geschichte*.

En cuanto a la traducción: dudamos que sea obra de Banfi porque es éste un estudioso que la habría hecho mucho mejor y que habría advertido que ha utilizado, más que el texto original, la traducción francesa; y porque en su introducción traduce el fragmento que cierra el libro de un modo distinto de como aparece en el texto. Ya hemos dado el final de este pasaje en traducción literal (Denina observaba ya que las traducciones de la «mayor parte de los italianos» pecaban de «tímidas y de una exactitud agobiante e incómoda»: aceptamos lo de tímidas, agobiantes e incómodas, pero la exactitud es una concesión). He aquí la traducción de Banfi (en el texto): «Sería un espectáculo maravilloso —no hecho, ciertamente, para los mortales contemporáneos nuestros— reconocer el espíritu libre de la humanidad sobre estos fenómenos, aunque con ellos prietamente entramado, en el acto de crear para sí una nueva morada. Quien tuviese de ello nada más

que un presentimiento, olvidaría completamente el problema de la felicidad y el dolor para no vivir más que la alegría de este saber.» Aquí, el texto alemán se ha tenido en cuenta («los mortales contemporáneos nuestros») junto con la traducción francesa (*«pour ne vivre plus que dans la joie de la connaissance pure»*). La traducción de Banfi (introducción) suena por el contrario: «Quien tuviese, etc., olvidaría del todo el problema de la felicidad y los infortunios para no vivir más que la alegría de este conocimiento.» Hemos citado sólo el final, pero hay otras diferencias. Por ejemplo, en el texto: «Espectáculo natural de un mar en tempestad»; en la introducción: «Espectáculo natural del desencadenamiento proceloso del mar»; alemán: *«Das Schauspiel der Natur, z. B. eines Seesturm»*; traducción francesa: *«De la mer déchainée par une tempête»*; donde se pierde el significado de lo que dice Burckhardt, que deseaba vivamente la posibilidad de un conocimiento histórico distanciado, como, según él, lo era el conocimiento de la naturaleza, y ponía el *ejemplo* de la tempestad, con obvia reminiscencia lucreciana.[46] Etcétera, etcétera.

La traducción se ha hecho sobre la traducción francesa, con algún recurso al texto alemán. A comenzar por el título: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, esto es, *consideraciones de historia universal;* francés: *Considérations sur l'histoire du monde.* Si se quería evitar una interpretación quizá no para todos tan evidente como la que nosotros proponemos, bastaba con recurrir al título original del curso de Burckhardt, *Sobre el estudio de la historia* (en alemán hay un matiz diferente: *Über Studium der Geschichte*), que el editor de la obra, publicada póstumamente, sustituyó por el título actual, que no nos parece se corresponda, por su ambiciosa generalidad, ni con la esencia de la obra ni con el carácter de Burckhardt, con su susceptibilidad y su autoironía genuinamente basilenses, eso que los superficiales llaman apocamiento intelectual. Hay además otro título, el de los prístinos borradores: *Introducción al estudio de la historia.*

Pero veamos lo que hace el traductor: no traduce las *«Potenzen»* por los *«facteurs»* del francés, sino por «potencias» («Las tres potencias», p. 36, que son: Estado, religión, civilización), etc. Sigue no obstante, en general, y servilmente al traductor francés, y no siempre bien. Por ejemplo, dice Burckhardt: «Una propiedad de las civilizaciones superiores es su capacidad de renacer *(Eine Eigentümlichkeit höheren Kulturen ist ihre Fähigkeit zu Renaissancen)»*; dice el francés: *«Les hautes cultures se reconnaissent à leur pouvoir de renaître»*; el italiano repite: «Las grandes culturas se reconocen por su posibilidad de renacer», que no se entiende

46. Hagamos útiles estas cosas por lo menos para el lector español. Dice la trad. de Wenceslao Roces: «La misma tranquilidad y serenidad con que contemplamos el espectáculo de la naturaleza, con que vemos, por ejemplo, una tempestad en el mar...» (ed. cit., p. 331). *(N. del t.)*

bien lo que quiere decir: capacidad de renacer y predisposición a renacer, «*pouvoir*», «poder», «capacidad» de renacer son una fuerza intrínseca de una civilización o cultura; pero la simple posibilidad... Tras haber dicho esto, Burckhardt distingue entre renacimientos y restauraciones político-religiosas, que pueden coincidir con ésos parcialmente. Y prosigue, en fin: «Por el contrario, la italoeuropea de los siglos XV y XVI fue sólo un renacimiento; francés: «*Par contre, la renaissance italo-européene des XVe et XVI siècles affecta purement la culture*»; italiano: «Por el contrario, el renacimiento italoeuropeo de los siglos XV y XVI afectó solamente a la cultura.» La costumbre del traductor francés de traducir *Kultur* por *culture* incluso allí donde —como aquí casi siempre hay que traducir por *civilisation*, y para nosotros los italianos por *incivilmento* o *civiltà*, hace inexacta esta traducción. Burckhardt dice: «*Das Neueste in der Welt ist das Verlangen nach Bildung als Menschenrecht, welches ein verhülltes Begehren nach Wohlleben ist*»; francés: «*La dernière nouveauté est de revendiquer la culture comme un droit de l'homme, culture devenant synonime de bienêtre*»; italiano: «La novedad última radica en reivindicar la cultura como un derecho del hombre, cultura que se convierte en sinónimo de bienestar.» Burckhardt alude aquí, evidentemente, a la reivindicación del derecho del hombre a la instrucción o educación («*Bildung*»), que, planteada por los ilustrados franceses, recogida con brío por Babeuf y los jacobinos, la habían hecho valer difusamente el movimiento laicista francés y pedagogos como Buisson. El erudito basilense, que no creía demasiado en los «derechos del hombre», reducía sarcásticamente la reivindicación del derecho de todos a la instrucción o educación (instrucción gratuita a cargo del Estado o de los ayuntamientos) a una «ideología» o manifestación pseudoideal de una reivindicación material: «Lo más extravagante es la reivindicación de la instrucción (o educación) como derecho del hombre, lo cual es un velado anhelo de las comodidades de la vida.» Hay que decir, cuando menos, que el sarcasmo conservador de Burckhardt se ha perdido. Pero no discutimos aquí la cualidad de la traducción; nos limitamos a demostrar la dependencia del traductor italiano respecto del francés. Este último se aparta mucho del texto, como él mismo afirma en la página vii de su traducción, según la costumbre de los traductores franceses. Quizá nuestro error haya sido creer que para alejarse de la timidez y exactitud agobiante de los italianos (que se diría, como observa Danina, que traducen «para ayudarnos a entender el original, y a veces nos hace falta el original para entender la traducción») y por imitar la «liberalidad y libertad de los franceses» no sea del todo necesario imitarles hasta el punto de retraducirlos. Burckhardt habla de la distinción de la vida histórica en el seno de las tres «potencias» y dice que «esta separación debe servir sencillamente para posibilitarnos la visión que fuere (*uns eine Anschauung zu vermöglichen*)», es decir, para per

mitirnos un punto de vista, un enfoque. Francés: «*Son seul but est de nous faciliter la connaissance de telle ou telle époque*»; italiano: «Nuestro objetivo, con ello, es facilitar el conocimiento de cualquier época.» Etcétera. No creemos que haya que insistir. Es una lástima, como suele decirse, porque de un estudioso, de un maestro del que pese a todo hemos aprendido mucho y del que tenemos mucho que aprender, incluso desde el punto de vista de la rectitud moral, tenemos también el derecho de esperar un poco del respeto que se debe a los *pueri*, entre los que, en comparación con él, nos contamos de buena gana; por lo menos un ejemplo de cómo se debe proceder en trabajos tan delicados como presentar a un autor extranjero y de la importancia de Burckhardt a los lectores. Pero «*quandoque dormitat Homerus!*»[47]

47. «Hasta Homero se despista de vez en cuando», célebre dicho de Horacio. (*N. del t.*)

Leopold von Ranke[1]

La *Historia de los Papas* es la primera obra madura de Ranke, en el sentido de que con ella define el joven historiador su personalidad, poniendo en práctica lo que se llamará su propio método, y se presenta en ella como una figura independiente, no reducible ya a las corrientes y tendencias o escuelas historiográficas de la época: no sólo estamos lejos de su tesis sobre Tucídides y de sus estudios grecorromanos iniciales, sino que ahora, incluso por lo que toca a la temática, en los *Papas*, tenemos mucho más que el primer gran trabajo de Ranke. La *Historia de los pueblos latinos y germánicos*, que Ranke llamará más tarde «preámbulo» de toda su obra, está vinculada sin embargo todavía, por el tema, a las antítesis con que se complacían los filósofos de la historia y de la política y los historiadores de la última parte del siglo XVIII y de la época romántica: naciones o pueblos nórdicos y pueblos y naciones mediterráneos, románicos y teutónicos, latinos y germánicos, que ocultaban con frecuencia a su vez la otra dicotomía: católicos y protestantes.[2]

Es verdad que el motivo principal de Ranke no era el desarrollo de estas dicotomías, sino sobre todo la acentuación de las relaciones de unidad y de colaboración entre las tres naciones o pueblos septentrionales o germánicos (alemanes, ingleses, escandinavos) y los tres pueblos o naciones meridionales o latinos (franceses, ibéricos, italianos), en la época que precede a la crisis entre el fin del siglo XV y comienzos del XVI: unidos desde una

1. Publicado por vez primera como «Presentación» de L. von RANKE, *Storia dei papi*, Sansoni, Florencia, 1959. *(N. del e.)* [Hay trad. castellana de la obra de RANKE: *Historia de los Papas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1943. La restante bibliografía castellana de Ranke se limita a *La monarquía española de los siglos XVI y XVII*, Leyenda, México, 1946, y a dos antología de ensayos y pasajes de obras de historia: *Pueblos y estados en la historia moderna*, FCE, México, 1949, y *Grandes figuras de la historia*, Grijalbo, México, 1952, y Barcelona, 1966, ambas trad. por Wenceslao Roces. —*N. del t.*]

2. *De la littérature du Midi de l'Europe*, de J. C. L. SISMONDE DE SISMONDI, de 1819, traducida al alemán por L. Hain y muy próspera; cito por la ed. de Bruselas, 1837. En p. II se habla de la influencia recíproca de la historia política y religiosa de los pueblos sobre su literatura, y se continúa la contraposición de pueblos del Norte y pueblos del Sur; para la influencia del catolicismo, *cf.* por ejemplo pp. 418 y ss. El mismo Sismondi se refiere, al principio del prefacio, a la obra de GUINGUENÉ, *Histoire littéraire d'Italie (1811-1813)*. También en el discurso académico de RANKE, «Zur Geschichte der italienischen Poesie», de 1837, reaparecen motivos semejantes. Y aún en 1878 (advertencia a la nueva ed. del *Consalvi*, citada más adelante por nosotros): «Roma es todavía uno de los centros, principalmente de los pueblos románicos, a los que ella misma pertenece...» (p. 4).

evolución general común, colaboradores entre sí en la época de las migraciones de los pueblos, durante las cruzadas, y más tarde durante la primera expansión colonial europea, en la formación de una civilización europea común. Pero en el seno de este marco general, y bajo la gran cantidad de trabajo erudito y de análisis críticos de acontecimientos militares, políticos, diplomáticos, que, junto con la magnificencia de su lenguaje y de su estilo, lanzó a la celebridad muy pronto al joven profesor de literatura latina y griega, la antigua temática subsiste sobre todo como término negativo, aunque no sólo como tal: la concepción europea unitaria de tipo romántico no oculta del todo la distinción ni el implícito juicio negativo de Ranke por los pueblos que estudia. Por otra parte, Ranke abandona ya aquí el interés romántico por la Edad Media como época de la Europa unida, y se centra en el de la Edad Moderna, mientras que el acento recae sobre los pueblos o naciones y sobre los Estados y sus dirigentes y gobernantes, no sobre las grandes instituciones como el imperio y la Iglesia, o sobre las ciudades.

De este primer libro de Ranke los estudiosos italianos conocen sobre todo la segunda parte, «crítica», en que el autor quería aplicar el método crítico de Niebuhr a los historiadores italianos del siglo XVI, Guicciardini, Maquiavelo...,[3] juzgando la credibilidad de sus historias y sus interpretaciones de la vida política de su época mediante el cotejo con las relaciones y recuerdos contemporáneos, tomados de los archivos. En realidad, sin embargo, como señala con justicia Liebeschütz en su breve pero importante ensayo sobre Ranke, se trata de cosas bien distintas: «Niebuhr había querido reconstruir el desarrollo constitucional de la República romana de suerte que pudiese tener algún significado para un hombre de gobierno experto en la administración. Hecho esto, las contradicciones entre las fuentes históricas podían entenderse como resultado de las parcialidades provocadas por los conflictos sociales y políticos. Para Ranke, por el contrario, una veracidad mayor significa un contacto más estrecho con los hombres que hacían la política. En este punto lo que trata de averiguar es "cómo ocurrieron las cosas en realidad".»[4]

Vale la pena recordar, siguiendo esta indicación, algún detalle biográfico que quizá pueda contribuir, si no a definir teóricamente al célebre mentado, sí a dibujarlo y perfilarlo según el clima histórico en que surgió. El joven Leopold von Ranke, profesor de latín y griego en Frankfurt del Oder, que estudia a los grandes

3. «Zur Kritik neuerer Geschitsschreiber» (1825), publicado también por separado, y muy enmendado en la última edición de 1874, en que se corrigen las exageraciones de la crítica negativa y se ponen al día (como siempre hacía Ranke) la información y, sobre la base de ésta, los juicios particulares.

4. H. LIEBESCHÜTZ, *Ranke*, Londres, 1954 (Historical Association, General Series, G, 26), donde hay además una bibliografía sumaria pero actualizada de los estudios sobre Ranke.

historiadores antiguos para preparar las clases que ha de dar en los cursos superiores, frecuenta la que fue la biblioteca de la luego suprimida universidad, y se sumerge en la lectura de los historiadores de los siglos XV y XVI. La atención del joven y ferviente luterano se centra en aquel período en que papado e imperio pierden su antiguo poderío y en que nacen los pueblos y las naciones «modernos», en aquel período que señala para él, con la Reforma luterana, el comienzo de la Edad Moderna, que es la edad en que el pueblo, participando en la reforma, contribuye a fundar el nuevo orden de cosas, entrando como protagonista en la historia junto con los antiguos dominadores, reyes, emperadores, curia, cancillería...[5]

La lejana inspiración religiosa original, en sentido cristiano y luterano, atestiguada por los ya célebres fragmentos juveniles de 1817,[6] está aquí todavía presente y viva, así sea sólo en el esquema general de la periodización; como quizás en la tardía interpretación que él mismo aporta, publicando alguna carta de juventud, de su propia concepción de la historia moderna en tanto que forjada por los pueblos o naciones y no sólo por una restringida élite de gobernantes y sacerdotes, está asimismo presente el recuerdo de las críticas que no habían tardado en hacerle por el hecho de que dominara en él el interés político-diplomático en detrimento de los otros: [7] esta tendencia a reducir la historia a historia sobre todo político-diplomática y militar es, de hecho, una de las características más llamativas de Ranke.[8]

Se trata de una tardía idealización de la propia actividad que no tiene nada de sorprendente ni de extraño, y que por lo demás

5. L. von RANKE, *Zur eigenen Lebensgeschichte*, en *Stämtliche Werke*, vols. 53-54, p. 89; *cf. Das Briefwerk*, eingeleitet und herausgegeben von W. P. Fuchs, Hamburgo, 1949, p. 16 (carta de fines de marzo de 1820 a su hermano Enrique: «Ahora vienen las vacaciones, me espera un buen trabajo; me gustaría aprender algo de la vida de las naciones en el siglo XV, en que vuelven a germinar una vez más todas las semillas que la antigüedad había esparcido: como si la antigua cosecha hubiese desaparecido, se hubiese destruido, y el germen, perfeccionado por el paso del tiempo, volviese a brotar de la tierra. Aún no sé nada en absoluto en este sentido. Pero sí sé que aquella inquietud y aquel ímpetu, que aquella cultura, aquella voluntad no se circunscribieron a la aristocracia literaria, sino que estaban también presentes, de algún modo, en el pueblo. Lo sé por la Reforma. Puesto que, aunque el Evangelio se revelase a Lutero de manera original y directa por la gracia de Dios, el buen resultado de la comunicación de aquél, sin embargo, se apoyó en esencia en bases totalmente diferentes. Sólo el madero seco se enciende en seguida»).

6. J. MAYER-KULENKAMPF, «Rankes Luther - Verhältnis, Dardestellt nach dem Lutherfragment von 1817», en *Historische Zeitschrift*, 172 (1951), pp. 65-99.

7. *Cf.* más adelante, nota 28; y Karl KÖPPEN, «Die Berliner Historiker», *Hallische Jahrbücher*, 5-8 de mayo de 1841, reimp. en *Internationale Literatur* («Deutsche Blätter»), V (Moscú, 1945), pp. 106-115, sobre Ranke desde p. 110; parece que Köppen recibió en aquellos años mucha influencia de Marx (*cf. ibid.*, p. 136, nota).

8. *Cf.* para todas, E. FUETER, *Storia della storiografia moderna*, trad. it., Nápoles, 1944, vol. II, pp. 175-176. [Hay trad. castellana, *Historia de la historiografía moderna*, Nova, Buenos Aires, 1953, 2 vols. —*N. del t.*]

es semejante a la comparación ya citada entre su propio método crítico y el de Niebuhr. Es cierto que hay alguna analogía exterior entre el apéndice crítico a *Pueblos y Estados* y la introducción de Niebuhr a su *Historia de Roma*, pero las posibilidades de control eran ya muy distintas para Ranke, que, como advierte también Fueter,[9] tuvo sobre Niebuhr la inmensa ventaja de disponer de archivos para dar con las fuentes originales de las anécdotas que había criticado; y también aquí se trata de una diferencia fundamental. Eran los años en que el joven profesor, convertido hacía poco en nuevo y fiel súbdito de los soberanos de Prusia, aprendía asimismo a admirar y a apreciar, mediante el trato con los demás funcionarios prusianos de Frankfurt del Oder, en quienes estimaba el estilo de vida y conducta, que imitaba, la inteligente y celosa administración de su nueva patria, de su nuevo Estado: en tales círculos descubre los valores de aquella célebre burocracia, del Estado como buen gobierno, del buen gobierno como buena administración; en el curso de sus investigaciones descubre las fuentes de los archivos. Hablar de «descubrimiento» quizá sea demasiado fuerte, ya que Ranke no fue en realidad el primero en señalar su existencia ni en reconocer su importancia, ni siquiera entre los historiadores de su generación y de su época; pero permítasenos seguir empleando el término para rendir justicia a la importancia que tuvo para las tradiciones historiográficas del siglo pasado la experiencia que para el joven Ranke supusieron las relaciones de los embajadores, y también porque conviene tener en cuenta que dichas tradiciones todavía hoy constituyen en buena parte los presupuestos tácitos e inconscientes de muchas interpretaciones y conatos definitorios de los términos «historia» e «historiador». No hace falta repetir la observación, hecha ya por algún contemporáneo al reseñar precisamente estos *Papas* que aquí nos ocupan,[10] fruto primero de la experiencia aludida, a propósito de que las fuentes preferidas por Ranke son los despachos, pero sobre todo las relaciones de los embajadores, los epistolarios y memoriales de los hombres de Estado, los informes de los altos funcionarios; descripciones de hombres responsables, inteligentes, preparados, honrados servidores de su príncipe y su Estado respectivos, únicos que pueden decirnos cómo ocurrieron las cosas en realidad, ya que son ellos los que han dirigido u ordenado o realizado y observado directamente la actividad política. Las cosas no ocurren como creen los pueblos incultos e ingenuos, como cuentan los novelistas, ni como juzgan los partícipes de las luchas que, pues han tomado partido, no pueden ser objetivos; sino como saben los soberanos, los ministros y los altos funcionarios.

No menos servidor él mismo, conscientemente leal, del Estado

9. *Ibid.*, p. 174.
10. C. Höfler, A. von Raumer, etc., *cf.* más adelante, nota 29.

prusiano, ilustrado, moderno, culto, ético —era, además, el Estado de la gran universidad humboldtiana, de las grandes polémicas filosóficas, representante tanto de las tradiciones protestantes como del racionalismo federicano ante la renovación austro-católica—, Ranke habría, pues, entendido que cumplía con su deber informando a los que sabían y podían hacer la política, a aquellos sobre los que en exclusiva recaía la responsabilidad de ésta (el soberano y sus ministros), cómo habían ocurrido realmente las cosas en el pasado para que pudiesen actuar en el presente con conocimiento de causa; situándose en la perspectiva del hombre de Estado, que para actuar y tomar sus decisiones debe mirar desde lo alto, teniendo en cuenta todos los elementos, todos los componentes de una situación histórica concreta; objetividad e imparcialidad del historiador. No sacaremos a relucir la fórmula de Hegel, pero eran los años en que el Estado prusiano parecía que tenía que ser o que tenía que convertirse en el tutor de las libertades religiosas conquistadas en el siglo XVI por la Reforma protestante, que tan importante papel han jugado en la historia de las ideas liberales, y se presentaba como único antagonista en el continente europeo del nuevo y vivo catolicismo político de la Restauración, pletórico, incluso en el mundo de habla alemana y sobre todo en Baviera, de fermentos de Maistre y Lamennais, impetuoso y lleno de grandes esperanzas: conversión de Inglaterra, conversión de Prusia, reunificación de cristiandad cismática e Iglesia romana, guerra santa en Oriente...: grandes esperanzas que exaltaban incluso a historiadores como el joven Döllinger, que veía ya a Munich sustituyendo a Viena como potencia católica por antonomasia; y que, como suele suceder, se acompañaban de manifestaciones de intolerancia violenta.[11]

Los biógrafos de Ranke recuerdan que el joven historiador, lanzado a la celebridad gracias al volumen *Príncipes y pueblos...* de 1824, invitado a la Universidad de Berlín y que no había tardado en descubrir la importancia de las relaciones de los embajadores venecianos atesoradas en la gran colección de la Biblio-

11. RANKE, *Zur eigenen Lebensgeschichte, cit.*, p. 31: «Frecuentando a los funcionarios prusianos he aprendido a apreciar la culta y celosa administración de mi nueva patria.» Me parece exacta la observación de A. GILLAUD (*L'Allemagne nouvelle et ses historiens*, París, 1909, p. 82): «*Il pensait que, lui aussi, par ses ouvrages, il avait contribué à servir la politique de son pays. Il comprenait à vrai dire sa tâche d'historien autrement que ses confrères. L'historien, à ses yeux, n'avait d'autre mission que celle de fortifier les jugements politiques. Pour cela la méthode historique bien appliquée suffisait. En recontant dans un bon esprit les choses telles qu'elles ont été réellement, il trouvait que c'était encore le meilleur moyen de préparer les générations futures aux tâches qui les attendaient.*» Para el ambiente bávaro, mejor dicho, muniqués, *cf.* J. FRIEDRICH, *Ignaz von Döllinger (1899-1901)*, en particular vols. I y II, y FR. VIGENER, *Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus: Möhler, Diepenbrock, Döllinger* (*Historische Zeitschrift*, Beiheft 7), Munich, 1926, pp. 108-188, pero sobre todo 116 y ss.

teca Real de Berlín,[12] obtuvo del soberano una «pensión» para emprender su conocido viaje de investigación y compilación de materiales de archivo por Viena, Roma, Venecia y Florencia en 1827-1831; y que, de vuelta en Berlín, se dedicó durante cuatro años (1832-1836) a dirigir la *Historisch-Politische Zeitschrift.* Son los años de preparación, redacción y publicación de los *Papas*, que deberían constituir la segunda parte de los *Príncipes y pueblos*, pero que ya con el segundo volumen (1836, aunque el primero había aparecido todavía con el título antiguo en 1834) se presentan como obra nueva, madura, independiente, mientras Ranke deja a su viejo y primer editor, Perthes, y su gran colección de historias universales. Habían sido años de conocimientos y amistades nuevas, como la de Gentz en Viena, Raumer en Florencia, y el poeta Platen, que gustará luego llamarse discípulo de Ranke; y, después de los viajes, habían sido años de una experiencia nueva, la de la política: de periodismo culto, aunque, en definitiva, de periodismo oficial u oficioso del Estado prusiano.[13]

La política religiosa o eclesiástica de este último estaba dominada en este período por la cuestión de los matrimonios mixtos entre protestantes y católicos, peliaguda para la gran Prusia surgida del Congreso de Viena con muchos nuevos súbditos católicos y llenos del espíritu autonómico y soberbio de las tradiciones renanas. Tras un período de tanteos y compromisos, auspiciados por la disposición e inclinaciones generales de Pío VII, Consalvi e incluso León XII, se había llegado en 1825 a un momento de

12. Fueter, *Storia della storiografia moderna, cit.*, p. 174, dice que el descubrimiento se debió probablemente a una observación de Johannes von Müller en 1810. Pero si bien esta clase de observaciones se encuentran en Müller, lo mismo que en autores anteriores, es un hecho que el trabajo explorador y el descubrimiento real y consciente fue obra de Ranke.

13. H. Oncken, *Aus Rankes Frühzeit*, Gotha, 1922, pp. 78 y ss.; Oncken considera exagerada la afirmación de Helmolt (*cf.* nota biográfica al final de este trabajo) relativa a que Platen fuera en realidad el primer discípulo de Ranke, aunque admite que hubo una influencia real del historiador en el poeta; y se hace eco de esta afinidad de gustos en ambos. Oncken subraya que la de los *Papas* fue para Ranke una exploración y descubrimiento verdaderos y auténticos: el «material» documental que encontró en sus búsquedas tocantes al segundo volumen de los *Príncipes y pueblos* (Roma, Venecia, Florencia, estados menores, según el plan) hizo que el primer capítulo del antiguo volumen se convirtiese en una obra nueva. Desde el principio se habla de la necesidad de un segundo capítulo sobre Roma: carta a Varnhagen von Ense de 9 de junio de 1829: «¿Por qué no ha de preguntarse, entre otras cosas, cómo se constituyó la Roma de hoy?... No pasa un día sin que se encuentre algo importante que confirme o limite viejas ideas» (*Briefwerk, cit.*, p. 189); en otra carta del 2 de junio citada por Oncken, p. 53, ya es necesario hacer, no un capítulo, sino dos, sobre Roma; el 28 de marzo de 1831 se habla aún (a Bunsen, *Briefwerk, cit.*, p. 239) del segundo volumen de *Príncipes y pueblos;* aunque ya en 5 de febrero del mismo año, durante el viaje de vuelta, había dicho a Perthes que necesitaba reformar el plan de *Príncipes y pueblos* (*ibid.*, p. 230) y que mientras tanto le ofrecía el ensayo sobre la conspiración contra Venecia de 1618. Sólo a partir de la sexta edición (1874) figurará el título de *Historia de los papas en los últimos cuatro siglos.* Aunque ya en la segunda edición la obra ha dejado de pertenecer a la serie de *Príncipes y pueblos.*

gran tensión cuando un decreto (real orden de Federico Guillermo III de Prusia) vino a establecer por decisión unilateral del Estado prusiano que los hijos nacidos de matrimonios mixtos, si no había acuerdo previo entre los progenitores, siguiesen la religión del padre, sin tener en cuenta la práctica católica; y para subrayar que se trataba de una decisión tocante a los asuntos internos del Estado, se advirtió a Bunsen que no hiciese ninguna comunicación oficial a Roma. El clero católico se negó a celebrar matrimonios católicos mixtos si no se garantizaba la educación católica de los hijos. En la parte prusiana figuraban: la tradición dinástica luterana de los Hohenzollern, jefes de la Iglesia y del Estado; el principio de que la legislación debía ser única para todo el Estado y de que no debía haber excepciones equivalentes a privilegios para los súbditos de última hora; la tendencia a promover los matrimonios mixtos con objeto de fomentar la fusión política, social y confesional entre viejos y nuevos prusianos. Esto explica que un breve (*Litteris altero*, 1830) de compromiso, elaborado por el cardenal Albani, no recibiese autorización para publicarse en Prusia, porque contenía pasajes en que se afirmaba que la fe católica era necesaria para la salvación y se invitaba al clero católico de Prusia a desaconsejar los matrimonios mixtos; los católicos hablaban de que el gobierno de Berlín tenía intenciones «descatolizadoras». Así se llegó, en 1836, al célebre conflicto entre el arzobispo de Colonia y el gobierno prusiano, tanto en la cuestión de los matrimonios mixtos como en la condena de los seguidores del historiador y teólogo Georg Hermes; los profesores de la Universidad de Colonia se negaban a tomar en consideración el breve condenatorio de la doctrina antedicha (26 de septiembre de 1835) porque no había recibido el *exequatur* del gobierno prusiano. El arzobispo Droste zu Vischering respondió prohibiendo, entre otras cosas, a los estudiantes de teología que frecuentasen las clases de los profesores rebeldes: la discusión y los tanteos continuaron con vicisitudes alternas y quizá con algún equívoco debido al celo de Bunsen, hasta que el 20 de noviembre de 1837 el gobierno prusiano hizo detener y encarcelar al arzobispo, acusado de no querer poner en práctica el concordato entre la curia y el gobierno prusiano sobre matrimonios mixtos. Como religioso, Görres se puso a emitir libelos que se hicieron célebres por su violenta energía polémica contra los enemigos de la fe católica, contra la falsa filosofía, contra el liberalismo anticristiano... (*Athanasius*, 1838),[14] y mientras la prensa bávara se convertía en eco suyo,

14. En la historia de Prusia y de Alemania en general, la polémica del arzobispo de Colonia se consideró muy importante por sus consecuencias, que rebasarían el marco del *Kulturkampf*. *Vid*. por ejemplo la obra de Schnabel, que hace proceder de ella la imposibilidad de un gran partido conservador en Prusia, etc. *Cf*. F. SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, IV: *Die religiösen Kräfte* (1a. ed., 1937), p. 143: «El fin de la solidaridad cristiana y conservadora.» En el *Athanasius* (Ratisbona, 1938), Görres evoca desde el prin-

Metternich aprovechaba el momento para hacer suspender las negociaciones para la unificación económica de los diversos países alemanes y el gobierno bávaro provocaba incidentes diplomáticos; de suerte que se desencadenaron relevantes tumultos populares («manifestaciones de Colonia») y duras represiones. Cuando se restableció la «paz», por mor incluso del romanticismo misticoide de Federico Guillermo IV de Prusia, los *Papas* de Ranke eran ya célebres y habían alcanzado la tercera edición; mientras tanto, el autor había abandonado la redacción de la revista, en que si no había tomado posición sobre la polémica (que sólo se había divulgado entre el público prusiano merced a la detención de Droste), sí había publicado en 1832 un buen ensayo sobre el gobierno del cardenal Consalvi donde exaltaba su moderación y espíritu tolerante.[15]

En marzo de 1838 se negará Ranke, con muchos escrúpulos, pero con firmeza, a aceptar la dirección de la *Preussische Staatszeitung*, y entre otras cosas declarará: «No sólo creo sino que además sé que, aun teniendo en cuenta los objetivos que haya tenido el Estado para reorganizar en este momento la *Staatszeitung*, haré más terminando lo que he comenzado que aportando aquí mi colaboración directa...» «Me he asignado una tarea que puedo realizar en las presentes circunstancias: en mi interior madura y se forma, día tras día, un libro... que si sale bien contribuirá a los fines superiores del Estado más que ningún trabajo periodístico... Mi alma le pertenece... Temo cometer una injusti-

---

cipio —p. iv— el espectro de la tiranía prusiana: «El mismo espíritu que obligó al joven Federico a ser testigo presencial de la decapitación de su amigo, y, cuando se desmayó, le hizo poner junto al cuerpo ensangrentado para que al despertar fuese lo primero que viera»; sin embargo, afirma poco después que los bien informados no se habían sorprendido, sino sólo la opinión pública, que nada sabía del asunto. En las pp. 150 y ss., hacia el final, las llamadas al patriotismo local, mezclado con recuerdos medievales, antiprusianismo y fidelidad católica, de Renania y Franconia.

15. Sobre el tema hay muchos estudios, tanto de parte católica como de parte protestante; la bibliografía (católica) más reciente se encuentra en las notas al capítulo sobre Bunsen de F. Hanus, *Die preussische Vatikangesandtschaft, 1747-1920*, Munich, 1953, pp. 243-244; sobre Hermes, *cf.* G. Martini, *Cattolicesimo e storicismo, momenti d'una crisi del pensiero religioso moderno*, Nápoles, 1951, por sus observaciones (*cf.* índice de nombres) aisladas; la condena de las obras de Hermes es del 26 de septiembre de 1835 (breve *Dum Acerbissimis* de Gregorio XVI). El ensayo de Ranke sobre Consalvi, aparecido en el primer vol. de la *Historisch-Politische Zeitschrift* (1832), p. 632, con el título «Rom 1815-1823», apareció luego como capítulo final de los *Papas* en las *Gesammelte Werke*, y poco después en los *Historisch-Biographische Studien*, Leipzig, 1878, con el título «Cardinal Consalvi und seine Staatsverwaltung unter dem Pontificat Pius VII». También aquí (*Historisch-Biographische Studien*, *cit.*, p. 5) Ranke hace observaciones características: «A partir de este momento, el punto de vista histórico-político ha cambiado por sí solo. El Estado pontificio no puede subsistir ya en su forma antigua. Roma se ha convertido en capital de un reino italiano. El interés político, que hacía converger las miradas entonces en el Estado pontificio, se ha reducido por ello; a modo de compensación, el interés histórico se ha acentuado...»

cia a los ojos de Dios si me dejo disuadir.»[16] Era la preparación de la obra maestra de Ranke, la *Historia alemana en la época de la Reforma*; pero a propósito de los *Papas*, que es la obra rankeana de que hablamos, hay que señalar que Ranke no se desentendió del todo de las polémicas sobre política eclesiástica y religiosa, con sus implicaciones políticas generales e ideológicas, que se habían suscitado y seguían acicateándose mientras Ranke la escribía y publicaba: sus observaciones de 1838 sobre la contribución que su obra de historiador puede hacer «a los fines superiores del Estado» prusiano luterano tal como lo entendían en sustancia, a pesar de sus diferencias, Federico Guillermo III, el célebre ministro Altenstein, el embajador Bunsen, y el mismo Ranke, pueden vincularse por tanto con los pasajes del prefacio de los *Papas* que más tarde no se suprimieron ni cambiaron, aunque sí se corrigieron en una nota, del mismo modo que se cambió el título. El pasaje del prefacio de 1834, en que se afirmaba orgullosamente que ya era posible un estudio desapasionado e imparcial de la historia del papado, puesto que había concluido todo interés directo, esto es, polémico, por la Roma católica que no representaba ya ningún peligro directo para el nuevo, fuerte y gran Estado prusiano, se correspondía precisamente con las concepciones generales que habían presidido la política eclesiástica y la política educativa prusianas de la Restauración, que por lo demás seguirán teniendo un peso relevante en la política prusiana incluso tras el cambio personal de monarca y la «paz» con los católicos de 1840. Es cierto que el comentario y la corrección definitiva de Ranke se harán pasados cuarenta años, en 1874: pero son más que significativas las palabras con que el viejo maestro comienza su nota: «la lucha... ha vuelto a reavivarse...», con lo que alude a las polémicas y controversias del *Kulturkampf*; además, ya desde la segunda edición había recordado que los puntos de vista «puramente históricos» de su trabajo no tenían por qué cambiarse en absoluto por culpa «de los acontecimientos sucedidos tras la primera edición de este libro».[17] Por lo demás, los contemporáneos leyeron la obra de Ranke precisamente en este sentido y con tales referencias. El periodista francés Saint-Chéron, en el prefacio a la edición de los *Papas* por él promovida alude expresamente y en términos exaltados a las «manifestaciones de Colonia»: «¡Qué hermosa respuesta de la ciencia alemana a la repugnante conducta del gobierno prusiano en el asunto del arzobispo de Colonia! El uno se muestra parcial, intolerante, sistemáticamente pérfido e hipócrita; el otro describe la lucha entre el Papado y la Reforma con imparcialidad y cautela... El uno persigue y emplea la violencia, quiere obligar a los obispos y fieles a actos que serían

16. *Briefwerk, cit.*, p. 293 (11 de marzo de 1838), *cf.* p. 294 (13 de marzo de 1838), y otra de la misma fecha, p. 295.
17. *Cf.* Ranke, *Storia dei Papi, cit.*, p. 10.

una auténtica apostasía; el otro protege a la Iglesia y sus dirigentes de los ataques injustos... Este contraste entre el espíritu político de Prusia y el espíritu histórico de Leopold Ranke y de los principales representantes de la ciencia alemana puede verse hoy en casi toda Europa...»[18] Por lo que toca a maquiavelismo y perfidia, también Saint-Chéron había recurrido a ellos, aunque de manera superficial y periodística; para confirmar mejor su tesis de que la obra de Ranke era una gran contribución a la apologética católica, como el *Inocencio III* de Hurter, el *Gregorio VII* de Voigt, etc., no había dudado en aprobar (no se sabe si en provocar) algunas «correcciones» del traductor que no sólo desfiguraban sino que, además, falseaban totalmente el sentido de las palabras de Ranke.[19] Éste respondió o hizo que se respondiese con

18. SAINT-CHÉRON reimprimió en 1848 la traducción por él auspiciada, con introducción, comentario y continuación, a pesar del pequeño escándalo literario promovido también en Francia por estas piadosas falsificaciones que, con todo y con eso, no aceptó casi nadie. Sobre esta traducción o reelaboración francesa se hizo la traducción italiana del literato napolitano E. Rocco, *Istoria del papato nel XVI e XVII secolo, annotata e continuata da A. de Saint-Chéron*, Nápoles-Detken, 1862, que al parecer fue el único que creyó útiles las manipulaciones de Saint-Chéron. Las palabras que reproduzco en el texto pueden verse en las pp. xxiv-xxvi de la edición de 1838.

19. He aquí el caso típico señalado por el mismo Ranke: texto alemán, 1910 (11a. ed.), p. 121: «*Luther gelangte zu der Lehre von der Versöhnung durch Christum ohne alle werke: von diesem Punkte aus verstand er erst die Schrift, auf die er sich gewaltig stützte. Von Loyola finden wir nicht, dass er in der Schrift geforscht, dass das Dogma auf ihn Eindruck gemacht habe.*» Presente traducción italiana, pp. 130-140: «Lutero llegó a la doctrina de la expiación por Cristo sin ninguna obra: con sólo partir de este punto comprendió las Escrituras, a las que se aferró con todas sus fuerzas. Pero en el caso de Loyola no encontramos que estudiase las Escrituras...» Para aclarar el significado de este fragmento, en que la inspiración divina en virtud de la gracia (infundida a Lutero mientras se entregaba al estudio de la revelación en la Biblia) se contrapone al ímpetu interior y a los pensamientos íntimos y a los actos de la voluntad o (libre) albedrío, o a la aceptación místico-sentimental de Loyola (según la interpretación evocativa de Ranke), *vid.* el fragmento más diáfano de la carta citada más arriba, en nota 16. No obstante el progresivo abandono de las fórmulas teológicas más decisivas de sus obras, Ranke pertenecía al grupo de luteranos que creían que el dogma (liberador y salvador de la cristiandad y la humanidad según dicho grupo) de la justificación por la fe lo concibió Lutero por inspiración divina directa en virtud de la gracia; era por tanto muy sensible a cualquier modificación, aunque dispuesto ocasionalmente a atenuar las formulaciones más incisivas y polémicas, y en particular las providencialistas sostenidas por él al principio (*cf.* el ensayo de F. BAETHGEN en *Rothfels Festschrift, Deutschland und Europa*, citado por LIEBESCHÜTZ, *Ranke*. *cit.*, pp 9 y 19). Se comprende hasta qué junto le molestó la traducción Haiber-Chéron: «*Luther arriva à sa fatale doctrine de la réconciliation par le Christ sans les oeuvres appuyant sa dangereuse erreur de paroles de l'Ecriture Sainte, bien mal comprises par lui et trop vivement adoptées par ses mauvaises passions. Quan à Loyola nous ne pensons pas que ses nouvelles lui aient été données par les saintes Ecritures...*» Del *Journal* de J. MICHELET (ed. íntegra a cargo de P. Viallaneix, vol. I [1828-1848], París, 1959, p. 513) no se desprende que Michelet tuviese conocimiento de la polémica, aunque Viallaneix (p. 849) cree poder afirmar que Ranke fue uno de los maestros de Michelet, que se sintió muy contento de tenerlo a su lado en 11 de mayo de 1843 en el Collège de France. Sólo en julio del mismo año se encuentra en el *Journal* una nota en este sentido: «De buena mañana donde Ranke

dureza justamente en la *Allgemeiner Preussische Staatszeitung.* A esta precisión siguió un ataque contra Saint-Chéron por parte del *Allgemeiner Religions- und Kirchenfreund* de Würtzburg, reproducido en los *Annali delle Scienze Religiose* de Roma, en que se hacía burla de Saint-Chéron por haber creído ilusamente que en Berlín se podía hablar claro a fuer de católico y se comentaba, con probable alusión a las precisiones de Ranke: «Que una observación así haya hecho poner los ojos en blanco a los berlineses y les haya obligado a protestar alegando lo contrario, es cosa que se comprende por sí sola...»[20]

Al parecer, los círculos católicos quedaron un poco perplejos ante el libro de Ranke; el mismo día en que los *Papas* (*«Romani Pontifices, eorum Ecclesia, eorumque dominium saeculis XVI et XVII...»*) se incluyeron en el índice, monseñor G. Grassellini leía en la Academia de Religión Católica de Roma un discurso sobre los pontífices romanos, en que, entre otras cosas, se hacía gran elogio de Ranke y aquellos otros que «aunque extranjeros para la Romana Sede, han querido aproximar a sus compatriotas la verdadera historia de ésta»; y los *Annali delle Scienze Religiose* publicaban el discurso de Grassellini en 1842, casi un año más tarde de la publicación del decreto de la Congregación del Índice.[21]

---

para decirle que "L'Univers" lo sitúa, con Hurter y Cantú, en contra nuestra» (p. 513). Según Viallaneix parece que sólo entonces leyó Michelet los *Papas*, aunque las notas de Viallaneix, cuando no se trata de asuntos franceses, son a menudo evasivas y generales.

20. *Annali delle Scienze Religiose*, compilados por el abate Antonino De Luca, vol. VI, Roma, 1838. El artículo de la *Allgemeine Staatszeitung* apareció en el núm. 59, 28 de febrero de 1838; la crítica del *Kirchenfreund* de Würzburg es de marzo de 1838, p. 149 del «Apéndice Histórico», según señalan los *Annali*, en p. 415. Hay que subrayar la presencia continua de cuestiones históricas mediante ensayos, artículos y reseñas en esta y otras revistas católicas de la época: ocuparse de historia, incluso medieval, incluso egipcia, desde un punto de vista «universal» significaba casi siempre comprometerse en las luchas políticas, no encontrar un refugio contemplativo en el pasado: en aquellas polémicas sobre «principios», el punto de vista «universal» era precisamente lo que constituía el vínculo con el compromiso político y civil o confesional. En las revistas de tipo confesional y teológico la investigación histórica y las apelaciones a la historia procedían en un sentido muy claro y preciso de continuidad directa: de aquí la violencia de las polémicas y el irritado asombro que origina una obra como la de Ranke; en esta presentación nuestra nos hemos limitado a las reseñas de H. H. Milman y de Macaulay, por la parte protestante, y a las católicas recogidas en los *Annali delle Science Religiose*, dejando a un lado el resto. Pero cuanto hemos dicho nos parece suficiente para que se comprenda la importancia liberadora de la obra de Ranke en relación con la tradición político-teológica, tanto católica como protestante; no, naturalmente, en relación con las nuevas energías que daban miedo a Ranke; pero también los procesos de liberación intelectual y cultural se dan a menudo, y sobre todo en historiografía, a pasos lentos y paulatinos, tal vez porque los «historiadores» sienten más que los «filósofos» la «presencia» del «pasado» y su cualidad ineliminable.

21. *Annali*, XIV (1842), p. 171. La deliberación es de 16 de septiembre de 1841, el decreto (que condena también varias novelas de Balzac publicadas en aquellos años) lleva la fecha de 15 de noviembre de 1841. *Cf. Annali*, XIII (1841), p. 449. *Cf.* F. Heinrich REUSCH, *Der Index der Verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, vol. II,

Por el contrario, en 1840, en una nota a un ensayo contra Hermes, hay un frío y duro ataque contra Ranke que merece reproducirse y no sólo porque Reusch considerase que sus afirmaciones fuesen, por así decir, el preámbulo de la inclusión de los *Papas* en el *Indice de libros prohibidos*: «Es demasiado conocida la obra de este profesor berlinés que ha querido darnos una historia del Papado en los siglos XVI y XVII mediante una amalgama indigesta de hechos en su mayor parte inexactos, corrompidos y falseados y en que se advierte por todas partes ese espíritu de malignidad protestante que informa y anima todo su libro. En él ha convertido el celo de la Compañía de Jesús en simple maldad, adjudicándole calumniosas imputaciones.»[22] El comentarista se refiere luego a otros artículos aparecidos años antes en los *Annali* y que tienen mayor interés, aunque sólo sea por la pluma que los escribió.

Se trata del historiador Constantin Höfler, inmediatamente nombrado catedrático de la Universidad de Praga y luego conocido por sus estudios sobre Adriano VI y por sus polémicas con el historiador bohemio Palacky a propósito de los husitas; también discípulo en teoría de Niebuhr por su método crítico y preparación filológica, admirador de Ranke que había esperado tenerlo por maestro durante un tiempo, Höfler se encontraba en Roma haciendo estudios para su *Historia de los papas alemanes en la Edad Media* cuando apareció el primer volumen de los *Papas*; en 1836 anduvo a Munich, donde no tardó en acogérsele en el círculo de Görres, Schelling y Döllinger; en 1838, por lo que parece, tomó la dirección de la *Münchner Politische Zeitung*, aunque por poco tiempo.[23] El jovencísimo estudioso había publicado en Munich, en 1836, una larga reseña del libro de Ranke, que se reprodujo en los *Annali* de De Luca: dejamos al margen las diversas críticas de carácter metodológico, como las dirigidas a la excesiva importancia que da Ranke a las relaciones de los embajadores respecto del

p. 1.044. *Cf.* G. MORONI, *Dizionario di erudizione ecclesiastica*, vol. LI, 1851, p. 152: «Los esfuerzos y severa crítica de Müller, Raumer, Leo, Voigt, Hurter, Hock, Ranke, Lingard y otros, no obstante extranjeros para la romana sede, han querido aproximar la verdadera historia de ésta a sus compatriotas, como hizo Gobbett [*sic*] con sus ingleses en su *Historia de la Reforma Protestante*.» Debo al profesor G. VERUCCI, cuya colaboración agradezco, la noticia de que en *Amico Cattolico* de Milán (*cf.* G. VERUCCI, «Per una storia del cattolicesimo intransigente in Italia dal 1815 al 1848», en *Rassegna Storica Toscana*, V [1959], pp. 27 y ss.) apareció en marzo de 1842, pp. 219-227, una reseña de los *Papas*, parecida a la de los *Annali*, aunque más favorable, por lo menos en el tono general.

22. *Annali*, X (1840), p. 69 (es nota a un violento artículo contra Hermes, «Esame d'una diatriba contro il I.P. Perrone scritta da un Pseudo Lucio Sincero vero Ermesiano»).

23. Sobre HÖFLER, *vid.* la biografía intelectual de T. von BORODAJKEWYCZ, *Deutscher Geist und Katholizismus im 19. Jahrhundert dargestellt am Entwicklungsgang Constantin von Höflers*, Salzburgo y Leipzig, 1935. Höfler tenía 25 años en 1836. Para su proyecto de estudiar la historia florentina de fines del siglo XV y comienzos del XVI, y su breve relación personal con Ranke, *cf.* pp. 81-82.

material de archivo más inmediato, críticas que se convertirán casi en canónicas al hablar de la obra rankeana y que, por lo demás, tienen un valor concreto, ya que el joven Höfler se había ocupado durante un tiempo del mismo período (de la historia de Florencia) y sólo había abandonado la empresa tras haberse enterado de los proyectos de Ranke. Desde el punto de vista político-confesional, el historiador bávaro reprochaba a Ranke el haber considerado la historia de la Iglesia y de la cristiandad «en su aspecto político». Comienza con una cita de la obra de Ranke: «Todo trabajo y andadura humanos están sometidos al curso natural de las cosas, curso llano y en numerosas ocasiones oculto a la mirada, pero a la vez impetuoso e incontenible.»[24] Y comenta: «De esta frase se desprende con claridad que un autor que con tanta solemnidad rinde homenaje a una idea falsa como ninguna se cuida poco de doctrinas religiosas y filosóficas y que, en consecuencia, puede convencerse de que para la plena dilucidación de la historia son suficientes las bases políticas o, mejor aún, un aspecto exclusivamente individual de los acontecimientos.» Tras haber planteado de esta suerte lo que se convertirá en problemática del «historiador sin problema histórico»[25] y haber dado constancia de que Ranke es «corto de vista... en lo que concierne a lo divino» en la Iglesia católica, Höfler hace un reproche lógico e irónico a Ranke porque «en vez de dejarse fascinar tanto por el deseo de ofrecernos la historia de la Iglesia con perspectivas más diáfanas y puras» habría hecho mejor profundizando en las «perspectivas antiguas», y dice, entre otras cosas, a propósito de observaciones que parecen grandes novedades en la gran obra de Ranke, en relación con lo que ahora se llama movimiento de Reforma católica, que habría debido estudiar las «...otras investigaciones en torno a los dogmas de fe, que se hicieron dentro de los límites de una libertad inocente y respetuosa, antes de que el Concilio de Trento concretase en algunos puntos la verdadera doctrina católica».[26] Naturalmente, no faltan las valoraciones positivas de la in-

24. *Die römischen Päpste*, *cit.*, vol. I, p. 23; *cf.* RANKE, *Storia dei Papi*, cit., p. 34. «Es el mismo proceso por el que toda actividad humana está sujeta al curso de las cosas, sumiso y a menudo difícil de advertir, pero poderoso e irresistible.»

25. *Cf.* B. CROCE, «La storiografia senza problema storico», en *La storia come pensiero e azione*, Bari, 1938 (*Saggi filosofici di B. Croce*, IX), pp. 75 y ss. Los problemas históricos del liberalismo racionalista e idealista surgido en terreno católico (aquí, en el *humus* común, y sólo aquí, aunque el humus es importante, está el punto de contacto entre B. Croce y C. von Höfler) no son, no pueden ser, los del liberalismo ético-estético e idealista surgido en terreno protestante (Ranke, Burckhardt, Macaulay); pero una cosa es reconocer este hecho y otra distinta la intolerancia de negar a un «problema» diferente del nuestro la definición positiva (o considerada como tal) de «problema»: aquello a lo que Talleyrand negaba el derecho a la vida; aunque fuese, como aquí, una vida en el cerrado invernadero de los estudios históricos.

26. *Annali*, X (1840), pp. 402-403; incluso en la forma de decirlo, que hoy se nos antoja ingenua, la observación de Höfler es exacta: no se trataba de analogías con la reforma (nórdica) en tierra católica (románica), sino de un movi-

tención objetiva de Ranke, de la novedad y riqueza de los materiales, del juicio y «reconocimientos» positivos de la función del papado romano en la historia europea. Pero, no obstante la admiración, por así decir, profesional por el historiador y el escritor, el historiador bávaro no se hace, francamente, ninguna ilusión emparentable con las de Saint-Chéron. La reseña prosigue, como si se tratase del mismo artículo y del mismo autor, aunque se utilizan otras iniciales, en 1838, hablando de la segunda parte de los *Papas*:[27] las reservas son las mismas. A propósito de las relaciones diplomáticas se observa: «El uso que se hiciere de tales relaciones debe acompañarse siempre de una crítica de la naturaleza de estos despachos en general y de los ministros que los han escrito en particular.» Se critica también el estilo, se encuentran errores, se señalan defectos de información y se concluye diciendo: «Sus muchas falsedades e inexactitudes le restan bastante crédito, de modo que no podemos considerarla muy perjudicial para la Iglesia católica, como ha pensado alguno de nuestros colegas y también algún protestante.» Sin embargo, «estamos convencidos de que todos los católicos deben estarle agradecidos. Él nos ha aportado una nueva justificación de la veracidad de los autores católicos... y ha descubierto las bajezas de nuestros adversarios». El comentarista no se guarda de introducir la tesis neogüelfa de la función nacional del papado: «Los historiadores y políticos que atribuyen a los Papas la ruina de la nacionalidad y la libertad italianas, verán en el libro de nuestro autor que el sentimiento de la nacionalidad italiana estuvo también vivo en el corazón de los Papas y que hicieron los mayores sacrificios por restablecerla, mientras que los demás Estados de Italia hacía tiempo que la habían abandonado.»[28] Antes de la inclusión de la obra de Ranke en el *Índice*, los *Annali* habían resumido y publicado el segundo ensayo de Milman; se da noticia de la condena, pero no hay comentarios.

De la condena no se dice ni palabra ni siquiera en el breve jui-

---

miento general no definible sobre el modelo de la reforma luterana o calvinista, que ciertamente fueron las únicas en tener resultado positivo inmediato, aunque no las únicas que tuvieron un peso duradero en la historia europea.

27. Las iniciales del primer artículo eran «C. H.»: a él aluden Raumer (*cf.* más adelante, nota 29) y BORODAJKEWYCZ, *Deutscher Geist und Katholizismus, cit.*, pp. 120 y 127. La inicial del segundo artículo es «P». A falta de información más concreta, puede sugerirse que el segundo artículo no lo escribió Höfler, sino su amigo F. Papencordt (1811-1841), católico militante del grupo muniqués, que en 1838 estaba en Roma para estudiar la historia romana durante la Edad Media. PAPENCORDT hizo de intermediario entre Höfler y Ranke cuando ése se dirigió a éste para que le aconsejase sobre sus proyectadas investigaciones sobre la historia de Italia en el siglo XVI. De él se tradujo al italiano *Cola di Rienzo e il suo tempo* (Turín, 1844), publicado en Hamburgo en 1841.

28. *Annali*, VI (1838), pp. 388 y ss. Divertida la observación (p. 412): «Se lee con mayor facilidad que la mayoría de obras alemanas y solamente llegan a fastidiar los frecuentes esfuerzos del autor por dar la impresión y mostrar el espíritu *"etiam invita Minerva"*.»

cio que, al comentar los trabajos de Ranke en el *Archivio Storico Italiano*, emite Raumer sobre los *Papas*, citando y resumiendo, con entonación positiva, el juicio de Höfler.[29] Este juicio se ha perpetuado en la historiografía católica: la admiración por la empresa erudita y el relato histórico y las reservas de tipo confesional, manifestadas con fuerza y sinceridad por el historiador bávaro, que vivía en la atmósfera del catolicismo militante «ultramontano» de Döllinger y Schelling inspirado por el misticismo görresano, redundarán más tarde en el deseo del joven barón Von Pastor de redactar asimismo una historia de los papas; vale la pena citar unas palabras de su diario, de las entradas del 5 y el 8 de diciembre de 1873: «Si tuviese ocasión de revisar las investigaciones de Ranke, en particular las que versan sobre los papas... un trabajo serio y necesario. En términos generales, es una irresponsabilidad de parte de los católicos el no haber opuesto nada todavía a la obra de Ranke. Janssen llenará esta laguna para la historia alemana. Pero, ¿quién salvará a los papas del siglo XVI y del siglo XVII?... Janssen ha observado que es verdad que, en términos generales, Ranke hace pequeños a los papas grandes y grandes a los pequeños, pero que, así y todo, ésta es su mejor obra. Y hete aquí que me ronda la idea de escribir una historia de los papas de los siglos XVI y XVII. Si un protestante escribe así, ¿qué no encontrará de edificante un católico? Es como si una fuerza superior me dijese: "Toma la pluma y escribe una historia católica de los papas de aquella época."»[30]

29. *Archivio Storico Italiano*, apéndice, tomo III (1846), p. 465, reimp. en A. REUMONT, *Bibliografia dei lavori pubblicati in Germania sulla storia d'Italia*, Berlín, 1863: «... esta obra cuenta con la mayor amplitud la lucha entre la Iglesia católica y los protestantes, desde Pablo III hasta mediados del siglo XVII y continúa luego brevemente hasta Pío VII, completando así la historia de los jesuitas y la del resurgimiento del Papado... De esta obra, muy meritoria y generalmente imparcial y de juicio moderado, incluso allí donde las opiniones del autor no coinciden con las convicciones católicas ni con los hechos de éstas derivados, hay una traducción francesa incorrecta y poco fiel». Reumont cita las reseñas de C. Höfler en los *Annali* (al que atribuye los dos artículos) y de Macaulay; no menciona la trad. italiana de 1862, ni la segunda francesa; tampoco menciona ninguna trad. inglesa.

30. L. von PASTOR, *Tagebücher, Briefe, Erinnerungen*, herausgegeben von W. Wühr, Heidelberg, 1950, pp. 32-33. Basta con repasar el índice de nombres para ver la importancia que para Pastor tenía la obra de Ranke. Ranke perpetuó así el planteamiento que hizo la historiografía clásica sobre el siglo XVI tardío, en virtud de las conocidas y evidentes razones polémicas, a propósito de la historia de la Iglesia (católica), reduciéndola a *historia de los papas*. Pastor, y luego sus traductores y editores, han mantenido hasta la última edición (1958) la referencia a la obra rankeana que figura en el prefacio a la primera edición del primer volumen (1891) de su célebre *Historia de los papas desde fines de la Edad Media*, réplica en 14 volúmenes a los 3 de Ranke; pero es ésta la más seria vitalidad de la obra de un historiador y su auténtica fecundidad, lo que no equivale a decir que Pastor tuviese el genio de Ranke; la genialidad no se transmite: un problema planteado seriamente sobre la base de una erudición real origina otro trabajo y contribuye al progreso del conocimiento mediante hechos y documentos. [*Cf.*, en castellano, Ludovico PASTOR, *Historia de los papas desde fines de la Edad Media...*, versión de la 4a. ed. alemana..., Gustavo Gili, Barcelona, 39 vols.

De la parte protestante, el primer saludo y el principal interés contemporáneo por los *Papas* procedieron de Inglaterra, donde la polémica confesional estaba en aquellos años en pleno recrudecimiento, tras el *Bill* emancipatorio, en virtud de las controversias suscitadas por las tendencias «anglocatólicas» y las conversiones. El primer saludo procedió de H. H. Milman con dos ensayos en la «Quarterly Review», el primero reproducido en la «Revue Britannique» con el título de «La actividad del Papado en Europa tras la Reforma de Lutero», pero sobre todo procedió de Macaulay en 1841 a propósito de la traducción de Sarah Austin, con un artículo publicado en la «Edinburg Review» y que luego se reprodujo en la colección de los *Ensayos críticos e históricos* del escritor inglés.[31] Su trabajo se presenta, de manera semejante al de Höfler, como una panorámica general de la historia del cristianismo, aunque no ciertamente desde el punto de vista místico y providencialista de Höfler, según se desprende de la afirmación inicial: «Preguntarse cómo es que el protestantismo ha conseguido tanto y no ha conseguido más aún; cómo la Iglesia Romana, tras haber perdido buena parte de Europa, no sólo dejó de perder sino que en realidad reconquistó la mitad de lo perdido, plantea, a decir verdad, una problemática muy importante... y sobre esta problemática el profesor Ranke ha arrojado mucha más luz que ninguna otra persona que haya escrito sobre el tema. No hay ni ha habido nunca en la tierra una organización humana tan digna de estudio como la Iglesia Católica... Es posible que siga existiendo con vitalidad no menguada cuando un viajero de Nueva Zelanda se detenga, en medio de la desolación más absoluta, sobre un arco derruido del puente de Londres, para dibujar las ruinas de la Iglesia de San Pablo.»[32] Se reproduce aquí este célebre pasaje, además, para subrayar las emociones y sentimientos que en la época pudo suscitar la gran obra de Ranke, en estrecha vinculación con los pro-

---

en 17 tomos, 1910 y ss.; el prefacio aludido por Cantimori ocupa las pp. 53-56 del tomo I. —*N. del t.*]

31. *Cf. Revue Britannique* (1836), pp. 305 y ss. *Cf.* la nota del célebre deán de San Pablo a la 4a. ed. de la trad. de Sarah Austin (1866) en que Milman cita dos ensayos suyos, de 1834 y de 1836, en la «Quarterly Review» y se jacta de que la traducción de Austin, recomendada por él, provocase el artículo de Macaulay en la «Edinburgh Review». El ensayo de Macaulay lo incluyó el autor en la serie, cuidada por él, de los trabajos debidos a su pluma que habían aparecido en la «Edinburgh Review»; *cf.* además la trad. italiana de los *Saggi biografici e critici*, al cuidado de C. Rovighi, Turín, 1866, vol V, pp. 171-215 [el lector español puede recurrir con reservas a la trad. del señor Juderías Bender del ensayo en cuestión, «El Pontificado», en Lord MACAULAY, *Estudios Políticos* (Biblioteca Clásica Hernando, XIX), Imprenta de Víctor Saiz, Madrid, 1879, pp. 191-244]. A. PICHOT, en su introducción (ensayo conmemorativo publicado como prólogo) a la traducción de las *Oeuvres diverses* de MACAULAY, por él cuidadas, entiende que a pesar de ser un ensayo exclusivamente histórico fue poco menos que la causa, en lo que afecta a la actividad de Macaulay en el Parlamento, de que no se le reeligiese como representante de Edimburgo en las elecciones de 1847. *Oeuvres diverses de Lord Macaulay*, Première Série, Paris, 1860, pp. xxi y ss.

32. MACAULAY, *Essays*, Tauchnitz, Leipzig, vol. IV, pp. 97-143.

blemas que muchos espíritus liberales se planteaban sobre el destino del protestantismo, como complejo de iglesias organizadas, en relación con la revitalización católica de la época de la Restauración y del Romanticismo. No es para maravillarse que en espíritus menos contemplativos y más combativos, las preocupaciones de Macaulay se manifestasen con otro tono.

Luego del primer ensayo de Milman comenzaron las traducciones, que en Inglaterra fueron cuatro, comenzando por la de Sarah Austin, notable traductora del alemán (1841), que dio ocasión al ensayo de Macaulay, pasando por la escocesa, que se acompañó de un duro escrito de reivindicación doctrinal de tipo calvinista de Merle d'Aubigné (1846), y terminando por la de Foster, que apareció con el título cambiado: *Historia de los papas, de su Iglesia y de su Estado, y en particular de sus conflictos con el protestantismo en los siglos XVI y XVII*, como por lo demás apareció el de la traducción de la Austin *(Los papas de Roma y su historia eclesiástica y política)*. A Foster, sin embargo, no le asisten razones de mayor sencillez y claridad, sino el deseo de insistir en el paralelismo entre la acción de la Contrarreforma en la segunda mitad del siglo XVI y en el siglo XVII, con sus triunfos innegables, y la reactivación católica en Inglaterra, con los anglocatólicos y con Newman: «Las páginas que siguen exponen con claridad que los agentes más eficaces de la restauración católica en el siglo XVI se guardaron mucho de poner al descubierto su verdadero carácter mientras no afirmaron su influjo y estuvieron en situación de revelarlo a la luz pública. Ranke ha descrito los medios que permitieron el triunfo católico a fines del siglo XVI con una maestría que merece la mayor admiración, ya que explica por fin lo que hasta ahora era [en la historiografía protestante contemporánea] del todo inexplicable.»[33] También Saint-Chéron habia observado que en la obra de Ranke se podía aprender la técnica de una restauración católica victoriosa. La posición de Foster, de la Austin, de Macaulay, es la posición de los protestantes «ilustrados y liberales», según dice el mismo Foster, entre los que naturalmente hay que contar también a Ranke. El protestantismo más ortodoxo responde con Merle d'Aubigné diciendo que: «A los ojos de los papas mismos y de sus partidarios el aspecto doctrinal del papado constituye la esencia de su sistema, y así tendremos que considerarlo nosotros también.» Porque entonces se vería que cuando se trata de asuntos doctrinales, es decir, de

33. Ha habido reimpresiones de todas estas traducciones, incluso numerosas, sobre todo en el treintenio 1841-1871. La de Glasgow (1846), con la introd. de Merle d'Aubigné, es anónima, aunque el traductor se permite manifestar sus dudas y concluye que vale la pena traducir la obra de modo popular para que se sepa lo grande que es el peligro católico-romano. Las citas de Foster proceden de las pp. VI-VII de la edición de 1852. La bibliografía de Helmolt es incompleta (*cf.* la breve nota bibliográfica al final de este trabajo).

los dogmas, es decir, de las verdades de fe, no hay *juste milieu*.[34] Era básicamente, formulada en sentido contrario, la observación de Höller; la satisfacción de los «políticos» la rechazaban los católicos militantes con cólera y dolor, y con ira y burla los protestantes activos: «Es imposible escribir la historia de los papas como la de los reyes de Francia y de Inglaterra», observa Merle d'Aubigné. Y a la consolación de los católicos por el protestante que reconocía algún mérito en los papas de la Contrarreforma correspondía la consolación de los protestantes cuyo juicio global sobre el catolicismo moderno habían vuelto más severo y negativo la imparcialidad y benevolencia de Ranke: más eficaz por menos polémico.[35]

Ranke había dicho ya en 1836, en una carta a su hermano Enrique, que le movían a compasión aquellos pobres ciegos que no toleraban que no se creyese que el papa fuese el Anticristo.[36] La frecuentación de los círculos liberales en torno de Varnhagen von Ense y Bettina Arnim Brentano, y sus amistades y gustos literarios, así como el gusto por la elegancia y el distanciamiento diplomático que había sustituido al antiguo distanciamiento del funcionario prusiano, y no menos el estupor religioso de contemplar las cosas desde lo alto y en su conjunto, en el arcano de su presunta concatenación universal, todo ello, en fin, permitía a Ranke considerar con cierta indiferencia las críticas y reseñas de tipo confesional-polémico. Tanto más cuanto que, inmerso ya en los preparativos de su obra sobre la Reforma luterana, sabía bien que las críticas e incluso los elogios que más íntimamente podían afectarle, en su sentimiento religioso de buen luterano y prusiano, se reducirían a humo en cuanto apareciese el nuevo libro. No ignoraba que no se le podía clasificar según una u otra tendencia confesional o filosófica y que había fundado un nuevo estilo historiográfico en que la discusión filológico-crítica, según la inaugurase Niebuhr, se combinaba con armonía, en virtud de su poderosa capacidad de concentrar, ya retórica, ya poéticamente, los resultados de sus amplias investigaciones y sus colecciones de materiales de todo tipo, con la narración y la reflexión,[37] fundan-

34. J. H. MERLE D'AUBIGNÉ, «The original sources of the Popedom» (ensayo introductorio a la ed. de Glasgow supracitada), p. xiii. *Cf.* p. liv: «No olvidemos que el poder cuya historia escribe [Ranke] es un poder usurpador...» *Cf.* T. A. TROPOLLE, *Paul the Pope and Paul the Friar*, Londres, 1861, pp. 12-13, más violento con Ranke si cabe. Aunque aquí estamos en medio del anticlericalismo puro, racionalista, fuera de las controversias confesionales.

35. Tal el anónimo traductor de la ed. de Glasgow de 1846, que se gana, p. xi, en los reproches de Merle d'Aubigné (¿no se corre el peligro de que la ley histórica de la imparcialidad se entienda con tanta largueza que se convierte en parcial para los enemigos, como aconteció a Hurter con su historia de Inocencio III?). Merle juega limpio aquí y cita ampliamente a Chéron.

36. L. von RANKE, *Neue Briefe*, al cuidado de B. Hoeft y H. Herzfeld, Hamburgo, 1949, pp. 214-215 (a su hermano Enrique, 24 de junio de 1836).

37. H. von SRBIK, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, Munich y Salzburgo, s. a., pero 1950, vol. I, pp. 245-264.

do con hechos la que luego se llamaría autonomía o independencia del historiador. No se trataba de postular una independencia inconcebible y fantástica, abstracta, del historiador respecto de su época, respecto de la sociedad en que vive, de sus problemas, de sus luchas políticas: Ranke estaba vinculado a su época tanto por su idea del Estado-nación como una de las principales fuerzas motrices de la historia cuanto por su idea del deber de servir al Estado, cuanto asimismo, en fin, por su bien conocido conservadurismo; y nos parece que hemos señalado ya elementos que se dirían suficientes para exponer no sólo el interés político-eclesiástico (y en el periodo de la Restauración era éste uno de los intereses más vivos y presentes y directamente operantes) concitado por la obra misma, que podía haber surgido independientemente de la voluntad de su autor, sino también la participación de éste, incluso en esta obra, en las discusiones sobre los problemas fundamentales de su época. Cierto que en cuanto historiador y no en cuanto abogado de una u otra causa, y ni siquiera, tras una breve experiencia, en cuanto periodista (y el periodismo estaba entonces más vinculado a la historiografía de cuanto lo estaría más tarde); convencido estaba de servir bien a su Estado, o al principio fundamental de su Estado (y esto podría valer, naturalmente, para otras formas de participación en los problemas y en las luchas de la propia época; como eran entonces —digamos una Iglesia como la luterana— o como no tardarían en estructurarse), sin necesidad de comprometerse con ninguna observancia u ortodoxia u obligación voluntariamente aceptada aunque en última instancia obligación siempre y quizá más pesada de sostener determinadas tesis, determinadas interpretaciones de la historia pasada y de la presente que no procediesen de su posibilidad y capacidad de juicio, sino de autoridades presuntamente mejor informadas o inspiradas pero no susceptibles de discusión crítica. Aquí, el admirador de la burocracia prusiana y el fiel súbdito de Federico Guillermo III y de Federico Guillermo IV se liberaba, en virtud si se quiere de algo más genéricamente manifiesto pero muy parecido a la vocación y a la conciencia profesional luterana, de los límites de su conservadurismo y reivindicaba para el historiador el derecho y el deber de la independencia respecto de las preocupaciones diarias que no son las de la época y la sociedad en que se vive, el derecho y el deber de interpretar no en el plano de lo eterno aunque sí a largo plazo y con información imparcial y críticamente profunda, según el sano método histórico que es, en resumidas cuentas, el que Ranke propone con los hechos en la mano; si se quiere una fórmula, Ranke reivindicaba para el historiador la independencia, no de la política, sino de los políticos, políticos eclesiásticos o políticos estatales o de la organización que fuere. De aquí su intolerancia ante toda catalogación filosófica o ideológica, bien o malintencionada, que amigos verdaderos o falsos y adversarios inteligentes o incapaces quisieron imponerle.

Que su política personal fuese conservadora y aristocrática y no liberal y progresista, que su historiografía fuese político-diplomática y no tuviese en cuenta al pueblo, a la cultura, a las masas, es otra cuestión: basta con cotejar sus panoramas generales de la historia del cristianismo en los *Papas*, por no alejarnos de la obra que estamos presentando, con aquellos otros, casi contemporáneos, de su amigo el sapientísimo Bunsen, también él protestante, aunque militante a su manera, para darse cuenta de la situación en que tuvo que trabajar y del gran paso que supo dar: y no nos referimos al Merle d'Aubigné que hemos citado.

Tampoco este esfuerzo de Ranke lo comprendió ni siquiera quien lo admiró y estuvo en situación de comprenderlo. Reproduzcamos la primera parte de la reseña de Milman sobre los *Papas*, que nos indica claramente el origen de la interpretación objetiva y aséptica de la concepción rankeana de la ciencia histórica: claramente y con la evidencia ingenua que estas líneas evolutivas tienen en sus comienzos; y hagámosla seguir por unas palabras de Ranke a su hermano, palabras que revelan mejor que una larga disertación la gran diferencia de sus posiciones. Escribía Milman en 1836: «La grandeza y decadencia del poder pontificio no las ha estudiado todavía un historiador sagaz y desapasionado... De todas las regiones de Europa, una sola, Alemania, ha llegado a ese punto de imparcialidad histórica que permite emprender la inmensa obra de que hablamos. Los historiadores alemanes transforman en pasión su imparcialidad. Están llenos de desprecio, casi diría que de furia contra la parcialidad en la historia. Quien no sabe juzgar los acontecimientos desde lo alto, comprenderlos en todos sus aspectos, apreciar el movimiento doble de acción y reacción, de bien y mal, de auge y decadencia que hace oscilar las cosas humanas, es indigno, según ellos, de empuñar la pluma. Los intelectuales de Viena y de Berlín están admirablemente situados para conseguir sin esfuerzo esa imparcialidad amplia y luminosa que brilla por su ausencia entre nosotros. Son más filósofos que políticos; están obligados a tomar escasa parte en el juego activo de los intereses europeos; son hijos de un país en que el protestantismo y el catolicismo, reconciliados tras una larga guerra, se avienen a sentarse alrededor del mismo fuego; están acostumbrados a considerar desde el punto de vista especulativo todos los asuntos del mundo; gustan de registrar los hechos, clasificarlos en un orden científico, rodearse de numerosos materiales que sus pacientes antecesores han acumulado y que ellos tienen a mano, interrogan y comparan. Casar los odios ridículos y los estúpidos prejuicios de que toda la historia moderna lleva el sello antójaseles imposible y peligroso. Viven de modo tan pacífico y tan alejados de las agitaciones de hoy en día que la época de Luis XIV y la de Asuero les parece merece la misma imparcialidad, la misma frialdad.» Ranke no incurre ni siquiera en los defectos de menguado vigor estilístico y poca claridad, pro-

pios de tantos autores alemanes. Ni Inglaterra ni Francia, donde las facciones religiosas se hallan enfrentadas y donde la influencia de las pasiones políticas vuelve a excitar los ánimos, podían afrontar un asunto tan amplio: «Nunca se ha presentado mejor ocasión de imparcialidad a una inteligencia con energía suficiente para elevarse por encima de los países, las épocas, los lugares y los prejuicios... Obras de este género, imparciales y completas, son otros tantos testimonios en favor del sistema de instrucción pública que rige en Prusia las diversas ramas del saber humano.»[38] En el mismo año, Ranke escribe a su hermano Enrique, aludiendo a las ofertas que le han hecho para dirigir la «Preussische Staatszeitung», «que como es lógico no conducirán a nada ni pueden conducir a nada», y exclama: «¡Es verdad que se quiere hombres de talento, pero es que inmediatamente se les quiere encadenar!» Es verdad, y aquí no hay teoría que valga, que la expresión «hombre de talento» casa mejor con literatos y artistas, y hay un no sé qué de anárquico en este no querer atar su talento, en este no querer vincularse con los estadistas y los políticos: pero también es verdad que no hay ese objetivismo quisquilloso, pedante y algo ingenuo, retratado con afectuosidad pero no sin alguna ironía, que ha quedado casi como ejemplo cuando se habla de los historiadores que, como Ranke, no soportan las clasificaciones académicas o ideológicas. Si se compara la frase desenfadada y confidencial que hemos reproducido con las cartas casi contemporáneas que escribe al ministro Eichendorff para excusarse por no poder aceptar la invitación de dirigir el periódico político, tal vez se entienda el nexo entre la reivindicación de la libertad de elegir el propio trabajo y la dirección de la capacidad propia, de un lado, y, del otro, el compromiso con la sociedad y la época de que no se puede escapar.[39] Parecida experiencia tenía en Munich, casi al mismo tiempo, Constantin Höller, que pese a todo se consideró en aquellos años poco menos que un converso y que más tarde el mismo Ranke juzgó representante típico del catolicismo del tipo predominante en Austria: cuando el compromiso político-confesional derivado de su fe y del entusiasmo activista del círculo muniqués tuvo que someterse a una dura censura política, también Höller abandonó el periodismo, aunque conservó el temperamento y el talento de periodista que no tenía Ranke.

Hemos hablado de talento y de temperamento, y con razón: la vitalidad de la *Historia de los Papas* no se debe a la disparidad de criterios todavía presente entre los historiadores (para los católicos, su obra maestra es los *Papas*, para los protestantes en general la *Historia alemana en la época de la Reforma*, y no se equivocan, aunque las razones que aducen no sean a menudo válidas), ni siquiera hoy, después de más de un siglo, a su inconmen-

38. «Revue Britannique», IV, vol. I (1836), pp. 305-308.
39. *Neue Briefe*, *cit.*, p. 215.

surable investigación de archivos o a la cantidad y calidad del trabajo erudito que ésta ha originado y que hemos simbolizado recordando, por todos, al barón Von Pastor (guardándonos muy mucho de establecer una comparación entre un Sarpi y un Pallavicino),[40] sino, hablando propiamente, al talento de investigador y estudioso, al temperamento consciente de historiador de Ranke. Y éstas son cualidades que basta señalar al lector atento o curioso, pero que escapan a las largas disertaciones de los pedantes.

Breve noticia bibliográfica

La bibliografía que todos han utilizado, de Hans F. Helmolt, autor además de una biografía de Ranke: *Ranke-Bibliographie*, Leipzig, 1910, ha envejecido y se ha vuelto insuficiente. Buena puesta al día en R. Vierhaus, *Ranke und die soziale Welt*, Münster, 1957. En esta «presentación» no añadiremos las indicaciones que aporta Liebeschütz (citado en la nota 4), salvo H. Hauser, *Leopold von Rankes protestantisches Geschichtsbild*, Zurich, 1950; T. von Laue, *Leopold Ranke, the Formative Years*, Princeton, 1950 (pp. 121-132, sobre los *Papas*) y el ensayo de G. Grenier (trad. italiana en la serie «Saggi e riviste» de la «Biblioteca nuova» daelliana, Milán, 1865, pp. 1 y ss.), ya que en él se polemiza todavía con Saint-Chéron. Gran atención a los *Papas* se presta, asimismo, en la nota necrológica sobre Ranke publicada por Reumont en el *Historisches Jahrbuch der Görresgeselleschaft*, VII (1886), pp. 608-635. Los estudios rankeanos más recientes siguen ocupándose más del «método» y de las «ideas» que de la concreta obra histórica de Ranke, con excepción de Von Srbik (citado en la nota 37).

---

40. Polígrafos italianos del siglo XVII que escribieron sendas historias del Concilio de Trento; la de Sarpi mereció encendidos elogios de De Sanctis; la de Pallavicino fue un encargo de la Curia para replicar a la del primero. *(N. del t.)*

Lucien Febvre

I[1]

Esta obra del gran estudioso francés hace que deseemos conocer las otras dos, sobre Des Périers, y sobre Rabelais y el problema de la incredulidad en el siglo XVI, publicadas en 1942, y que tratan sobre problemas de la historia de las ideas y de las ideologías de ese siglo, afines a los de su último libro. Entre nosotros, a Febvre se le conoce sobre todo por su *Lutero,*[2] que ha conocido una segunda edición en 1944, y por dos artículos, el uno de C. Morandi (*Problemi storici della Riforma*, «Civiltà Moderna», diciembre de 1929, a propósito de un artículo de Febvre sobre el mismo asunto y de otros estudios) y el otro de M. Petrocchi (*Misure di Lucien Febvre*, «Civiltà Moderna», enero-abril de 1943), que pese a todo resulta incompleto, ya que no se alude en él a la importante actividad de Febvre como codirector de las *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, de tanta utilidad para los estudiosos por la modernidad de su planteamiento y orientación y por la amplitud y apertura informativas (el otro codirector era Marc Bloch, muerto por los alemanes). Petrocchi ha señalado sensatamente «la muy marcada preferencia [de Febvre] por el hombre individualidad sensitiva, por los fermentos de este hombre que hace la historia»: de hecho a Febvre se le puede considerar uno de los mayores «historiadores psicólogos» contemporáneos. En esta obra, que por muchos conceptos es clarificadora para todo estudioso que se ocupe del siglo XVI, religioso o no religioso, desde el punto de vista de la historia de las ideas, de las ideologías,[3] de la «cul-

1. Aparecido por vez primera en «Società», I (1945), pp. 261-273. Es reseña de Lucien FEBVRE, *Autour de l'Heptaméron. Amour sacré, amour profane*, Gallimard, París, 1944. *(N. del e.)*

2. Los libros de FEBVRE citados hasta aquí son: *Origène et Des Périers, ou l'énigme du Cymbalum Mundi*, París, 1942. *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle, la religion de Rabelais*, París, 1942, trad. cast., *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, UTEHA, México, 1962. Y *Un destin, Martin Luther*, París, 1928, trad. cast., *Martín Lutero, un destino*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955. *(N. del t.)*

3. Tanto aquí como unas líneas más arriba se ha vertido «ideología» donde Cantimori dice «*dottrina*», término italiano que a lo largo del presente libro se ha traducido casi siempre por «teoría», salvo cuando se trataba de aspectos religiosos. El término italiano «ideologia» tiene acepciones más reducidas que las del equivalente gráfico castellano, que últimamente ha ido ampliándose tanto por los debates en el campo del marxismo cuanto de estricta metodología historiográfica. Para una reciente discusión sobre el tema y las concomitancias semánticas de «ideologia» con términos como «mentalidades», *cf.* Michel VOVELLE, *Ideologías y mentalidades*, Ariel, Barcelona, 1985; la ed. original de este libro data de 1982. *(N. del t.)*

tura», Febvre lleva a un punto extremo su posición y conjuntamente su polémica contra los demás planteamientos historiográficos; por ello está justificado no sólo hablar del contenido del libro y de sus conclusiones, sino también sugerir las posibilidades de una discusión de carácter más general.

Lo que ha llamado la atención de Febvre sobre la compleja figura de Margarita de Navarra ha sido la apercepción de que esta mujer «es para nosotros uno de los enigmas más excitantes de su siglo». Gran señora, que participa en primer plano en la gran política de su época, protectora de los perseguidos por causas religiosas, autora del célebre *Heptamerón* (conocido normalmente por el «Decamerón francés») y también, contemporáneamente, de poesías espirituales, mucho más sinceras y sentidas que, por ejemplo, las de un Lorenzo de Médici. El problema, el enigma, no radica en la disparidad, soluble con algunas distinciones, de las actividades diversas de Margarita; ya Lanson, por citar un texto canónico, había considerado el *Heptamerón* «un libro de gran cultura y elevadas enseñanzas morales», añadiendo que se trata de la obra «de una dama que quiere ennoblecer las almas y refinar las costumbres», aunque empleando el lenguaje impúdico de la época. Para Febvre, «entre las lecturas comentadas del Evangelio» y los «adulterios fáciles» de las diversas obras de Margarita, hay, a nuestros ojos, «digamos lo que dijéremos y hagamos lo que hiciéremos, una incompatibilidad seria y embarazosa». Y prosigue: «Tan marcada que, en definitivas cuentas, se hace necesario introducir la idea de cambio sustancial y profundo, y plantear... el grave problema de las relaciones entre la ética y la religión cristiana en las obras de la época.» Esto le lleva a preguntarse si la incompatibilidad no fue tanto entre dos tendencias de una misma personalidad vigorosa como la de Margarita cuanto entre «una religión» y «una moral»: entre el cristianismo de los contemporáneos de Margarita y la moral corriente en el siglo XVI en los círculos cortesanos. «Relación entre las creencias religiosas y las concepciones, las instituciones, las prácticas morales de una época: problema que no es de historia literaria; problema que justifica la entrada en escena de un historiador...» El problema se complica sólo en apariencia por el carácter particular de la «religión» de Margarita de Navarra, que para Febvre no es ni protestantismo ni catolicismo, ni evangelismo ni erasmismo, porque precisamente en esa especie peculiar de religión, o, mejor aún en nuestro caso, de religiosidad, el historiador parece encontrar la solución; el libro termina de hecho con las siguientes palabras: «Margarita no es la extravagante confluencia de dos personajes contradictorios en un solo nombre... Su unidad profunda hay que buscarla más allá del reino de las apariencias, en ese mundo donde tantos hombres de su tiempo encuentran refugio. Hombres que contenían el aliento, que se lanzaban al vacío gris, manteniéndose en las invisibles profundidades con el batir de sus alas, con el

norte puesto en un Dios que no se les vuelve presente más que en el momento en que dejan de percibirlo» (p. 292). Palabras en que vemos que Febvre ha querido describir el anhelo religioso de amplios estratos sociales y de muchos círculos de aquel período de transición, anhelo a menudo indefinido e inquieto de intelectos vinculados a la tradición y al mismo tiempo deseosos de una palabra más profunda, indecisos ante tantas posibilidades del pasado y del futuro en aquella época compleja, antes de la eclosión del cisma y de que cada cual tuviese que ocupar su puesto, sabiendo que se trataba de un puesto que necesariamente había que ocupar. Febvre describe esta situación poco antes, en un pasaje interesante que vale la pena reproducir. Tras haber recordado que hacia 1540 Margarita se aproxima al platonismo italiano —y, al mismo tiempo, a Santa Catalina de Siena— y traba luego relación con Victoria Colonna, prosigue: «Margarita se suma a la voluntad de aquella élite de hombres y, sobre todo, de grandes damas y princesas: Renata de Francia, duquesa de Ferrara; Leonor Gonzaga, de Urbino; la misma Victoria Colonna, mujeres todas de excepción, de gran inteligencia, de caridad viva, *inflamadas en Cristo*, nos dice Vergerio, y que, continúa éste, precisamente en una carta a la marquesa de Pescara, hacen más por la renovación de la Iglesia que todos los clérigos y todas las dietas que pudieran congregarse. ¡Aunque hay también clérigos y dietas! Es la hora en que triunfan, durante un breve instante, los que se pueden llamar cardenales erasmistas: Contarini, Morone, Reinaldo Pole, los elegidos por Pablo III, en 1536, por aquel Pablo III que en 1535 había ofrecido la púrpura a Erasmo... Ahora bien: ¿cuál era el credo de aquellos hombres, de aquellos príncipes de la Iglesia, que no eran la "reforma", que no eran el calvinismo, que eran la unión de las dos partes de la cristiandad fragmentada por el cisma, cuál era el credo de aquellos hombres, y también de aquellas mujeres que apoyaban su esfuerzo a su manera, en su entorno y en su mundo?» Febvre dice aquí que dio la respuesta en 1928 (es decir, en su libro sobre Lutero; el artículo de la «Revue historique»[4] es de 1929); respuesta más tarde confirmada ampliamente por Bataillon en 1937 con su tremenda obra sobre *Erasmo y España*:[5] «...su credo es el *Sola fides* de Erasmo, el *Sola fides* que, antes de convertirse en piedra de escándalo del Concilio de Trento, sirve de fórmula aglutinadora de todos los que querrían ver comulgar, con el mismo sentimiento, a humanistas a lo Melanchton y a los católicos apasionados del Oratorio del Amor Divino.

4. Cantimori se refiere a L. FEBVRE, *Une question mal posée. Les origines de la Réforme française... etc.*, «Revue Historique», CLXI (1929), pp. 1-73, corregido y ampliado años después por el autor y que el lector español puede ver en L. FEBVRE, *Erasmo, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, Martínez Roca, Barcelona, 1970, pp. 13-83. *(N. del t.)*

5. Marcel BATAILLON, *Erasmo y España*, FCE, México, 1966 (2a. ed., corregida y aumentada), trad. de Antonio Alatorre. *(N. del t.)*

Sabemos desde hace poco, pero por fin lo sabemos, que durante veinte años —más o menos desde la muerte de Erasmo hasta la subida al trono de Felipe II, de 1536 a 1556— la fe amplia que Margarita explica una vez más a través de la "Sage" en la *Comédie jouée aun Mont-de-Marsan* alimentó a los mejores cristianos de la época, preocupados por restablecer la unidad de la Iglesia. Sabemos que la gran palabra que resuena entonces en toda la cristiandad es Justificación, y que las supremas autoridades católicas protegen durante más de diez años un movimiento, que quería ser plenamente católico, que estaba en favor de la Justificación por la Fe. Hasta el día en que, en virtud de influencias que a buen seguro no fueron totalmente espirituales, el Concilio de Trento, rompiendo con esta política de unión, arroja al saco de las herejías las fórmulas conciliadoras» (pp. 275-276). No podemos seguir adelante sin hacer algunas observaciones de pasada. En primer lugar, adviértase que los estudios de Febvre y Bataillon han subrayado la importancia del erasmismo en Francia y en la cancillería imperial,[6] y hasta por reflejo la importancia del movimiento italiano en torno a Contarini; pero no se puede decir sin más que se trata de un descubrimiento de ellos porque ahí están los trabajos de Dittrich, de Rückert, de Huizinga,[7] de Imbart de la Tour y de muchos otros de diversos países; Febvre, por lo que toca a este particular, ha ayudado a corregir el criterio tradicional en lo que concierne a los estudios franceses en el marco general de esa reelaboración y revisión de la historia de la Reforma que comienza con Gothein, con Troeltsch, etc. Es algo que merece ponerse de relieve, el que eruditos e intelectuales de gran estilo se muestren satisfechos de haber coadyuvado a corregir en lo que afecta al propio país, no un juicio o una valoración inexacta aceptada erróneamente por los estudiosos, sino una inexactitud o error de juicio corriente hoy sólo en los manuales escolares; es un fenómeno muy difundido que revela en los estudiosos una preocupación pedagógica que quizá merecería examinarse y analizarse. Otra observación es que no se alcanza a comprender por qué hay que mencionar a Leonor Gonzaga de la Róvere en la lista de damas amigas del reformismo; ni por qué no se incluye, puesto que se habla de voluntades y no sólo de relaciones directas, a Julia Gonzaga y a la Manríquez-Briseña. No obstante, al margen de estas observaciones incidentales, la interpretación y la agudísima descripción que nos ofrece Febvre aquí y en otros puntos del período histórico es totalmente aceptable y en muchos momentos admi

6. *Cf.*, por ejemplo, con añadidos posteriores a la publicación del presente artículo de Cantimori, la segunda parte («En torno a Erasmo») del libro ya citado de Febvre, *Erasmo, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, con ampliaciones bibliográficas; y M. Bataillon, *Erasmo y el erasmismo*, Crítica, Barcelona, 1977, trad. de Carlos Pujol, pero sobre todo la bibliografía, creo que completa de Bataillon que figura en las pp. 373-416 de este volumen. *(N. del t.)*

7. J. Huizinga, *Erasmo*, Zodíaco, Barcelona, 1946. *(N. del t.)*

rable. Su libro sobre Margarita es, en resumidas cuentas, un análisis minucioso y muy detallado de la posición psicológica de una de aquellas damas —y qué dama—, con todos sus matices, con todas sus conquistas y reconquistas, con todas sus reservas, con todas sus inseguridades, en particular en la primera parte, «Marguerite la Chrétienne». Hay que subrayar, entre otras cosas, que Febvre demuestra de modo convincente que no se puede hablar de una relación propiamente directa entre Margarita y Erasmo; y observa, proporcionándonos además una útil indicación de buen sentido para situarnos en la historia de la vida cultural: «Erasmo, hijo de su tiempo, dijo muchas cosas de su tiempo. Margarita, hija de su tiempo, las dijo igual que él. Pero en otro idioma. Con otro estilo. Y sin dominar el sentimiento que le hacía ver en un hombre de gran espíritu —a ella, que no lo tenía— uno de los mejores cabecillas de aquella gran orden de la arrogancia *(Cuydance)*, que ella combatió durante toda su vida como a su principal enemiga. Es un hecho que Erasmo no influyó profundamente en Margarita.» Febvre prosigue recordando que la dama, en vez de a Erasmo, eligió al tímido y blando obispo Briçonnet. Por muy notable que sea esta primera parte, con sus rectificaciones de juicios esquemáticos, con sus análisis sutiles y vivos, y por importante que sea la parte segunda, sobre el *Heptamerón*, que recuerda en el fondo el juicio de De Sanctis sobre el *Decamerón*, nos parece sin embargo que las páginas que merecen mayores elogios desde un punto de vista general son las finales, las que Febvre titula «Religión y moralismo en el siglo XVI». El *Heptamerón* reproduce a los contemporáneos de Margarita en la realidad de su vida y éstos se reconocen en tal realidad o verosimilitud sin protestar ni escandalizarse; los reproduce y representa como personas «que unen a una piedad fervorosa, no decimos que violencias, no decimos que excesos o cóleras reprobables..., sino en definitiva juicios, para nosotros sorprendentes, sobre estas violencias, sobre estos excesos, sobre estas cóleras. Juicios puestos en boca de hombres y mujeres que se nos presentan como una élite, élite de rango social pero también de nivel intelectual, de alta cultura, de moral elevada. Y así, si razonamos bien, debemos buscar la incompatibilidad entre religión y ética, no entre la religión y la ética de los personajes de una serie de cuentos novelescos, sino entre la religión y la ética de los franceses entre 1530 y 1540, de los franceses de la generación entre 1490 y 1550. Hecho importante, que plantea al historiador un importante, importantísimo problema, del que no nos hemos preocupado nunca desde el punto de vista histórico. Tenemos muchas disertaciones filosóficas sobre las relaciones de religión y moral...» Lo que Febvre quiere es, por el contrario, un capítulo «de una historia que, como muchas otras, no se ha escrito jamás, más aún, de una que a nadie parece habérsele ocurrido: la historia de las relaciones que en una época dada, en el seno de una sociedad cognoscible y conocida, se hayan

dado en la realidad, y no sólo en el plano de la teoría, entre la religión de la inmensa mayoría de miembros de dicha sociedad, de una parte, y las concepciones, las instituciones y las prácticas morales de los aludidos miembros de esta sociedad, de otra. Problema que ya no pertenece a la historia literaria» (p. 285). Febvre propone aquí explícita y manifiestamente como tema de su análisis histórico lo que ha sido el tema tácito e implícito de las historias de las costumbres, abordado por ejemplo, en relación con otras épocas, por Dressler en su investigación sobre la moralidad del clero italiano del siglo XI y por Janssen en su *Historia del pueblo alemán*; y que se encuentra también propuesto, en observaciones dispersas o en breves capítulos, en muchas historias de la vida religiosa; está claro que, particularmente cuando se habla de examinar períodos de crisis de la historia de la Iglesia, entendida como comunidad de los creyentes, las deploraciones mismas de los innovadores o de los predicadores que instan a la penitencia, las invectivas de los profetas, salvada la parte que hay que conceder a las exageraciones propias del género y a la pasión de quien habla o escribe, plantean precisamente este problema: hasta qué punto los hombres de una época dada, de un grupo dado, practican efectivamente las normas morales que la forma religiosa por ellos profesada considera obligatorias para quien quiera abrazarla y tomar su nombre.[8] La apercepción, o el oscuro senti-

8. No deben llamar a engaño los términos utilizados aquí por Cantimori para matizar las invocaciones de Lucien Febvre, ya que el italiano es junto con Eugenio Garin y algún otro uno de los padres fundadores de la doble corriente historiográfica que domina hoy en Italia: la historia de las «heterodoxias» y la llamada «microhistoria» (de Franco Cardini y Carlo Ginzburg, sin ir más lejos, representantes respectivos, entre otros, de ambas corrientes, se ha traducido algún título en España). Porque Febvre alude en realidad a algo más amplio de lo que entiende Cantimori: a una serie de preocupaciones por el caldo de cultivo social y las corrientes de pensamiento subterráneas que, en los años en que Cantimori escribió el presente artículo, se estaba gestando en puntos diversos y que más tarde cuajaría en lo que en Francia ha dado en llamarse «nueva historia», aglutinación en realidad de múltiples tendencias (y en modo alguno exclusivamente francesas, ya que han influido aspectos de la Escuela de Francfort, de historiadores de otros ámbitos como Aby Warburg y su círculo, el libro de Bajtin sobre Rabelais, etc.) que no están bien definidas en su comienzo, ya que, efectivamente, hay una «nueva historia» (pese a lo que diga nuestro Josep Fontana), si bien no ha habido «escuela» (y tan caprichosa como chauvinista) hasta hace bien poco (así, Robert Mandrou continuó por su cuenta aspectos de la obra de Febvre, etc.) Puesto que Cantimori habla de Febvre y lo que aquí interesa, por tanto, es profundizar en las instancias del pensamiento del francés, *cf.* para lo que acaba de decirse, J. Le Goff (ed.), *Le nouvelle histoire*, París, 1979 (no conozco trad. cast., pero puede recurrirse en su defecto a la versión italiana, *La nuova storia*, Mondadori, Milán, 1980); y J. LE GOFF y Pierre NORA (eds.), *Hacer la historia*, Laia, Barcelona, 3 vols., 1978-1980, con amplias referencias bibliográficas. Si Cantimori se centra aquí en conceptos y problemáticas exclusivamente religiosos es porque la vivencia de lo religioso en hombres, textos y contextos ocupó casi toda su labor historiadora e historiográfica (*cf.* la lista completa de cursos, seminarios y bibliografía de Cantimori, para hacerse una idea, en Giovanni MICCOLI, *Delio Cantimori*, Einaudi, Turín, 1970, pp. 337-412). Para ver qué piensa al respecto nuestro patriarca, el aludido Josep FONTANA, *vid.* su irritada, irritante y divertida *Historia*, Crítica, Barcelona, 1982: «... como esa enciclopedia sobre *La nueva*

miento, la intuición de una escisión, de una incongruencia en este punto es lo que vuelve infelices las conciencias y lo que conduce a la crisis: bien entendido que cuando ha habido una amplia difusión y derive ello de una situación de hecho y no de una única y particular sensibilidad, o de una posición polémica. La desazón se manifiesta entonces en una creciente exigencia de que «cambien los hombres», y se siente que los hombres no pueden cambiar ni ser cambiados realmente sin cambiar las instituciones, y la inquietud no es ya sólo religiosa y susceptible de mitigarse con una reforma interior o con el misticismo, y se amplía, convirtiéndose en conciencia clara y articulada, hasta las proporciones de reforma de la Iglesia, es decir, de problema que es además social, político.

Al esclarecimiento de los numerosos problemas que tales situaciones (aquí esquematizadas) plantean al estudioso, Febvre contribuye mucho con sus observaciones, que sirven para hacernos comprender cada vez mejor el catolicismo pretridentino. «El cristianismo de los creyentes de hoy (entiéndase los católicos franceses) es, dogmáticamente, excepción hecha de algún detalle, el cristianismo de los creyentes del siglo XVI. Sin embargo, posee una coloración totalmente distinta.» Y, además, hay que tener en cuenta el «cristianismo de los no creyentes». Febvre ha afrontado en otra parte[9] este problema, tan importante, y aquí se limita a trazar un esbozo: «Para el historiador, este cristianismo cuenta tanto por lo menos como el cristianismo de los creyentes. ¿Y cómo [este cristianismo extraeclesiástico] no había de cambiar más profundamente, si quien no cree (salvo que abrace la profesión de historiador de las religiones) no se remite a las fuentes, sino que se contenta con unas cuantas ideas vulgares, superficiales y comunes del cristianismo, mucho más susceptibles de mutación que las ideas definidas y rigurosas de los creyentes?» Porque, del cristianismo, el incrédulo conoce sobre todo el aspecto exterior por el que aquél interviene en la vida de los hombres. Ritos, ceremonias, la jerarquía, la estructura administrativa, la acción y las tendencias de la Iglesia que sustenta la religión cristiana. Cosas todas muy susceptibles de transformarse. «En 1520, en 1530, al papa no se le reconocía por consenso unánime, ni dentro ni fuera de la Iglesia, exactamente los mismos poderes y la misma autoridad que hoy se le reconocen. Sin embargo, por presiones, no ya de la Reforma esta vez, sino de toda la evolución de las ideas modernas, de las ciencias y de la vida, tuvo que limitarse, definirse y

---

historia, donde los socios del club *Annales*, además de elogiarse los unos a los otros, exhiben toda su chatarra y llegan al regocijante descubrimiento de que también la moda histórica se dirige desde París, y que ellos son sus artífices supremos...» (p. 211). ¿Puede insinuarse que aunque Fontana no tiene toda la razón, tiene bastante? *(N. del t.)*

9. Cantimori alude sin duda al libro sobre *El problema de la incredulidad en el siglo XVI*, citado ya en la nota 2. *(N. del t.)*

replegarse un cristianismo que se encontraba mezclado muchísimo más que hoy en las diversas manifestaciones de la vida humana, y ello para ponerse fuera del radio de acción de la Ciencia y de las ciencias, para apartarse paulatinamente de una ingente cantidad de hechos y acciones con que antaño se *interrelacionaba* estrechamente, y para acabar convirtiéndose por fuerza al mismo tiempo, engrandeciéndose, creciendo como ideal, en activador de *numerosos hechos humanos, más poderoso, por una más directa* eficacia...» (p. 287). Lo que para Febvre caracteriza al cristianismo del principio del siglo XVI, todavía «medieval» en la mayoría de las *conciencias*, es que la religión cristiana estuviese incrustada en el ámbito de la vida profana o que ésta hubiese invadido el ámbito de la vida religiosa, haciéndola a menudo degenerar en indiferente superstición: «No nos percatamos bien de esto, pero es preciso comprender qué abigarrado océano era el cristianismo medieval.» Febvre amplía la imagen hablando de corrientes que se entrecruzan, de barcos que viajan en todas direcciones, que a veces inmoviliza la tempestad de un proceso, pero que luego quedan libres y pueden llegar seguros a puerto. No obstante, este cristianismo amplio y difuso (el que permitía a Francisco I arder en sinceras plegarias tras salir de los brazos de su amante, aunque no por arrepentimiento, dice Febvre; el que permitía al protector de Lutero atesorar reliquias como un coleccionista, podría añadirse) estaba quizás, observa Febvre, menos arraigado en el suelo. El clero de las parroquias, pobre, inculto, poco estimado; el clero de las órdenes religiosas, alejado de la vida corriente, que tenía que contemplar o con desprecio o con condescendencia la vida de los laicos, en particular el matrimonio; los grandes *clercs*, místicos, que solían evitar o rehuir la identificación de moral y religión o que por lo menos «gustaban poco de la moral moralizadora», no ejercían una influencia directa en la vida moral. Así, un cristianismo mucho más amplio y difuso podía ser al mismo tiempo «mucho menos activo». Febvre se detiene en el problema del *matrimonio* y del amor, que es la temática del *Heptamerón*; el análisis que hace de algunos cuentos, que considera documentos costumbristas, le permite afirmar que el matrimonio podía estar entonces «más exclusivamente sometido a la Iglesia», podía depender más «de las solas leyes de la Iglesia» y estar, sin embargo, «menos empapado de lo que para nosotros es la moral cristiana» (p. 2[illegible] y *passim*). El matrimonio habría sido entonces un *«pis aller sans prestige»*, generador de dramas, de tragedias, de incidentes muy serios, *«le marriage, cette enclave dans le champ clos des tumultes du temps»*, el recinto cerrado en que se combate en feroz silencio, en un silencio que asfixia, se consuman muchas silenciosas desesperaciones. «El odio, alimentado durante años, de la hija hacia la madre que la coge y la da atada de pies y manos al hombre que ella no ama y que no amará nunca. El odio, disimulado durante años, de la mujer hacia el marido que la engaña, la escarn[illegible]

veces la maltrata y le quita la vida a fuerza de partos. El odio que en ocasiones estalla y se anega en sangre: ¿de cuántas historias es el telón de fondo, en el *Heptamerón* y en otros libros? No, la concepción que tenían aquellos hombres del amor conyugal no es la nuestra. No quisiera parecer un cultivador de la flor más bien vulgar de la paradoja, pero quisiera decir que, de algún modo, fue el matrimonio civil, el matrimonio en tanto que institución laica y burguesa el que se fundió en nuestros espíritus, el que llevó a cabo la fusión de las dos nociones de virtud y matrimonio. Puesto que el matrimonio "legítimo" nos parece "virtuoso", es socialmente respetable, honorable, loable... Un hombre de 1540 diría: es caer en el error de la *Supersticiosa*, que hace ostentación de sus obras y se envanece de sus méritos...» (p. 291). En suma, el ascetismo y el misticismo de la mejor parte del clero llevaba con esto a la consideración de que el matrimonio era o algo moralmente indiferente o algo de carácter inferior a la castidad; los fieles, en la práctica, siguiendo la doctrina comúnmente aceptada, lo tenían por remedio de los instintos («*propter fornicationem, habeat quisque uxorem suam*», cita Febvre): remedio «que se ponía ante los hombres en tanto que individuos que, en razón del bautismo, habían inaugurado ante Dios una lista particular de obras buenas y malas; un remedio que se permitía para evitar a los cristianos el pecado... mortal y sus consecuencias»: pero en resumidas cuentas un remedio que no podía connaturalizarse con la moral cristiana porque el clero de la época no veía, desde el punto de vista religioso, su importancia; y esto vale tanto para el clero a la antigua como para el clero nuevo, el erasmista, «artesano», etc. Y, en consecuencia, el amor era algo ajeno. En resumidas cuentas, lo que Febvre nos dice mediante la confrontación (su libro está lleno de estas confrontaciones, que nos hacen reflexionar sobre el pedagogismo más arriba apuntado) del modo común y corriente en que hoy se piensa sobre el matrimonio con el que era común y corriente en la Francia de la época de Margarita, según se nos presenta en los *exempla* de las experiencias vividas en el *Heptamerón*, se vincula por un lado con las aproximaciones de Lanson y por el otro con la adhesión del propio Febvre a los temas preferidos por Huizinga, que ve en este siglo el otoño de la Edad Media, en contraste con la modernidad que otros estudiosos tienden a ver en él.

A Huizinga se remiten también las observaciones, por lo demás bastante justas, sobre las características del anticlericalismo del siglo XVI según aflora éste repetidamente en el *Heptamerón*. Febvre da por válida la observación de Burckhardt sobre la preferencia por la sátira anticlerical de las órdenes mendicantes, aunque no su explicación (odio persistente hacia las órdenes que habían combatido a los herejes), y propone a su vez las dos siguientes explicaciones: aversión de una sociedad aristocrática, culta y refinada, al mendicante, tan parecido al plebeyo; y aversión de la

sociedad aristocrática, feudal, rural, tradicional, al fraile mendicante que viene de la ciudad, no ennoblecido por los trabajos del campo: de la ciudad, «este hecho nuevo, esta revolución». Así pues, recuerdan a Huizinga las observaciones sobre el clima diferente del nuestro en que vivían aquellos hombres. Estas referencias y estas afinidades corresponden a los dos motivos principales que recorren el libro: hincapié polémico de la importancia de la investigación psicológica para la comprensión de la historia, y también de la importancia de una historia psicológica; y polémica contra la «modernidad del siglo XVI».

El primer motivo se manifiesta desde la introducción misma, titulada «*Poser la question*» (p. 11, y que no hace sino repetirse: la psicología de un francés del siglo XVI es totalmente distinta de la de un francés del siglo XX, y de esto los historiadores, aun los mejor avituallados, no se quieren dar cuenta; «el historiador no debe poner etiquetas, sino que debe comprender. Y comprender es, ante todo, recorrer en el tiempo y en sus vicisitudes el camino de los hombres y de los acontecimientos, procurando advertir con perspicacia sus mutaciones, sus transformaciones, las modificaciones de las ideas que los sucesivos cambios ambientales imponen a los hombres y a las mujeres» (p. 154). «¿Es que los hombres de 1520, de 1530, de 1540 no... tenían de un modo cabal, como nosotros, la unidad viva de su personalidad? Es ciertamente un problema importante. No sé de ninguno que lo haya planteado con claridad... Ni siquiera entre los historiadores, que no se plantean estos problemas. Pero en el fondo, ahí está el hecho. Las revoluciones y cambios bruscos de los hombres del siglo XVI, la rapidez casi absurda con que les vemos pasar —manifiestamente, y cuando hablan de sí mismos— de la cautela a la imprudencia, de la contenida moderación a los peores excesos, de lo que para nosotros es la humanidad del hombre civilizado a la bestialidad del animal suelto: éstas son cosas que no se pueden juzgar con lo que podría llamarse psicología de diario matutino, de periódico que cuenta sucesos diferentes» (p. 223: Febvre se remite aquí a una observación de Lévy-Bruhl a propósito de las investigaciones que habría que hacer sobre las diversas mentalidades derivadas de la prelógica y mística). Comparación del siglo XVI con la infancia psicológica y del siglo XX con la adolescencia (p. 228): «... *Banquetes pantagruélicos y forzada sobriedad ascética: pan duro que hay que partir a hachazos, legumbres sin preparación ni variedad, nada de carne fresca, y para beber, agua; y cada tanto, tres, cuatro horas de atracarse, carne en salsa, carne asada, y salchichas, y torta, y lonchas de jamón, y pedazos de tocino. Todo ello regado con mucho vino.* También aquí, contrastes y ruptura del equilibrio; y todas las consecuencias de esto en los sistemas nerviosos maltratados, mal alimentados, mal equilibrados» (p. 229). Compárense estas observaciones sobre el modo de alimentarse con las parecidas de Pepe en su *Medioevo barbarico* y

la importancia capital que aquí tienen: Pepe se sirve de ello como uno de los argumentos secundarios para su juicio, mientras que Febvre lo convierte en argumento principal de discusión metodológica; de hecho, tras la consideración sobre el modo de alimentarse —que se expone como conclusión de los demás contrastes definidos, día y noche, caliente y frío, invierno y verano—, continúa Febvre: «¿Creeremos unitario el yo de unos hombres sometidos a tales regímenes, y que la amplitud de sus oscilaciones era la que hay sencillamente en nosotros, en nosotros los estabilizados, los igualados, los domesticados?» Así se explica la devoción de Francisco I que se arrodilla piadosamente ante el altar tras salir de los brazos de la hermosa Madame Disomme (el ejemplo reaparece a menudo en la obra de Febvre); no se trata de hipocresía, nos dice el historiador, sino de «piedad, piedad de hombres mal equilibrados que oscilan entre goces desenfrenados, placeres peligrosos, grandes victorias, y súbitas necesidades de humildad, de retiro, de silencio...» Se trata de una historiografía que gusta sobre todo *«des saveurs d'âme»*[10] (p. 134). A decir verdad, en los análisis de situaciones complejas y fluidas, como las relaciones de Margarita con el mundo religioso que la rodeaba, la delicadeza y penetración analítica y expositiva de Febvre llegan a maravillarnos, lo mismo que cuando explica determinados contrastes y determinadas situaciones individuales; pero en ciertos momentos, a fuerza de querer puntualizar, de querer comprender al individuo individualizado de la manera más individualizada posible, acaba o en la tautología o en lo inefable: tras haber enumerado las diversas hipótesis sobre la religión de Margarita (catolicismo, evangelismo, protestantismo, luteranismo, calvinismo, misticismo, espiritualismo, escepticismo) y afirmado que el historiador no debe encasillar sino comprender, concluye: «Por lo que a nosotros respecta, decimos sencillamente: Margarita fue Margarita; y con esto basta. Margarita vivió la religión de Margarita, una religión que se forjó por sí misma, paulatinamente, con cambios, transformaciones, retoques, adaptaciones incesantes que modificaron la forma de sus ideas, que acomodaron estas ideas a las circunstancias que cambiaban a una gran velocidad, pero manteniendo una constante coherencia con la naturaleza profunda, con el temperamento de una mujer que no vegetaba oscuramente en la sórdida prisión de una pequeña vida de ama de casa, sin horizontes ni corrientes de aire puro, sino que, involucrada en la alta

10. Y de algo más. Precisamente de los campos de interés de Febvre que acaba de enumerar Cantimori han partido investigaciones complementarias como las de R. Mandrou, por ejemplo, en *Introducción a la Francia moderna (1500-1640). Ensayo de psicología histórica*, trad. cast., México, 1962, que se acoge a unas palabras escritas por Febvre en 1938: «Reconstruir, para la época estudiada, el material mental de que disponían los hombres de dicha época... reconstruir el universo, todo el universo físico, intelectual, moral, en medio del cual cada una de las generaciones anteriores se ha movido...» (*Introducción a la Francia moderna*, cit., p. xviii). (*N. del t.*)

política, rodeada de una élite de hombres y mujeres, alimentaba su pensamiento y su sensibilidad con los más ricos pensamientos, con la más conmovedora sensibilidad de sus contemporáneos» (p. 154). Sigue a continuación un pasaje en que Febvre sigue insistiendo con brillantez en la fluidez de la situación y en la intensidad de la vida intelectual del cincuentenio 1490-1540, y vuelve a repetir que no se puede hablar de catolicismo ni de calvinismo ni de luteranismo definidos para este periodo como se podría hablar para el período siguiente, posterior a la «generación de las profesiones de fe» (1540-1560), y concluye finalmente: «Antes de 1540 y cuando se trata de una mujer, Margarita, cuya vida se inscribe en números redondos, entre 1490 y 1550, sepámosla introducir en su verdadero ambiente, sepámosla situar en su época: una época de desbordante fecundidad no podría limitar nadie al surgimiento de dos "religiones" a partir de dogmas muy elaborados: un protestantismo bien coordinado, un catolicismo debidamente expurgado el uno contra el otro. Aquellos tiempos de pródigo y magnífico esplendor no generaron tres o cuatro "Iglesias disidentes". Su grandeza histórica fue más bien el haber desarrollado un esfuerzo casi desesperado por romper el restringido marco de las Iglesias y por fundar sobre las ruinas de éstas la viva variedad de las creencias libres.» Realmente hermoso; Febvre sabe manejar con mano afortunada las metáforas naturales, océanos, montañas, cielos, estaciones. Sin embargo, cuando quiere ir al meollo de la cuestión o propone una etiqueta («fe libre», «libres creencias») o incurre en una tautología coloreada de metáforas y difuminada con mucha habilidad, pero tautología siempre al fin y al cabo. Porque comprender no quiere decir solamente *«sich einfühlen»*, sino también definir, juzgar; y no definir esquemática o superficialmente, que en resumidas cuentas definir y juzgar y no sólo describir «fe libre», «libre creencia». Consideramos muy justa, pero un poco general, la definición de Febvre. Se trataba más de un esfuerzo, de un deseo, de un anhelo vago, de una aspiración en definitiva, que de una realidad o una voluntad. Cualquier individuo podía llevarla a cabo individualmente, encerrado en sí, pero teniendo que renunciar a lo que para el historiador es esencial encontrar e investigar, a la práctica para sí y para los demás. Margarita protegía —y mucho— a los perseguidos *religionis causa*; sus simpatías estaban, pues, de esta parte, no de la parte de los perseguidores, y esto nos da un indicio para responder a la pregunta que Febvre se niega a formularse: «¿Cuál es el contenido de esta "libre creencia", de esta fe personal de Margarita?» En la búsqueda de la respuesta es necesario hacer hincapié en cuanto haya de nuevo en ese contenido, y no se puede situar al mismo nivel lo que de nuevo hubiera y lo tradicional que se conserva, pues en tal caso la historia se mantiene inmóvil en su sitio, como los océanos, como las montañas, o se repite como las estaciones y como el cielo. Febvre polemiza contra los que insisten superficialmente en la

modernidad del siglo XVI, y piensan, con Burckhardt, en el Renacimiento, y en los temas del progreso del intelecto y de la praxis humana ínsitos en aquél y en la Reforma; pero, ¿no acaba por decir lo mismo que ellos cuando habla, a propósito de materias religiosas, del esfuerzo «casi desesperado» por romper los estrechos moldes de las iglesias y fundar, sobre sus ruinas, la viva variedad de las libres creencias, o cuando habla de la psicología de aquellos tiempos como psicología de la infancia en relación con la de hoy, que sería psicología de la adolescencia? Con esta última imagen viene a decir que podemos indagar en aquel siglo con mayor lucidez que en los anteriores, con mayores esperanzas de encontrar indicaciones directas, los presupuestos de muchos problemas y de muchas situaciones que son, más explícitos y más conscientes ya, los nuestros; mientras que con la primera afirmación sobrepone a aquella época una etiqueta de modernidad mucho más explícita y manifiesta que las de Burckhardt o los historiadores del siglo pasado, herederos todavía de modo directo o indirecto de la gran concepción ilustrada de la historia como progreso intelectual, que se limitaban a insistir en características generales y en la «superación de la Edad Media».

El «esfuerzo» consciente hasta 1540 no puede decirse que se diese en nadie más que en Erasmo; porque se dio, efectivamente, sólo que a partir de 1540, y sobre todo en la segunda mitad del siglo, en hombres que se situaban bajo los auspicios del clima intelectual europeo del que forma parte Margarita y de Erasmo, pero que no se limitaban a la reforma de sí ni a las afirmaciones generales contra la arrogancia de los doctos y los clérigos o a las afirmaciones positivas, dejando implícitas las consecuencias negativas de éstas (Erasmo); sino que sabían formular de manera crítica y definida, y válida, dicha exigencia. Entre las formas de inquietud y renovación religiosas que Febvre enumera y atribuye a Margarita una y otra vez, junto con el mantenimiento en la tradición, no figura aquella a la que los socinianos se remitirán directamente y con la que estarán en directo contacto: el anabaptismo, religión de mendigos, de campesinos, de artesanos. En virtud misma de la fluidez del período 1490-1540 en tanto que período de vida intelectual, por la dificultad misma que se experimenta para definir claramente una posición espiritual, religiosa, en dicho período, no se puede aceptar ni siquiera la definición genérica que Febvre nos ofrece en la apología que figura en la primera parte de su libro. En realidad no se entiende —como no sea pensando en un exceso polémico— por qué no quiere Febvre aceptar la definición, muy susceptible de matizaciones ciertamente e integral hasta donde sea posible, de «evangelismo», adoptada también por Jedin y otros para los círculos en torno de Victoria Colonna y J. Valdés; tal como Imbart de la Tour ha utilizado el término queda quizás un poco rígido, pero no se entiende por qué no se puede emplear en un sentido más elástico para indicar aquella

religiosidad a menudo todavía formalmente cerrada y ligada a la tradición y, la verdad sea dicha, resuelta a no salir de la unidad, pero por otra parte predispuesta a encontrar la unidad en esa indeterminación dogmática de tipo místico, moralista, exclusivamente devota, humanista, filosófica, que siempre es discernible y reconocible en la invitación a la lectura «imparcial» de los Evangelios y de las Epístolas. Margarita no pertenecía a una facción, pero pertenece más al evangelismo que al socinismo o al anabaptismo o a sus antecesores; como nos dice Febvre, fue más amiga de Briçonnet que de Erasmo, y no podemos hacer de ella una teórica o afirmadora de las «libres creencias» por el simple hecho de que protegiera a Des Périers o a muchos otros, ni por el canto de amor divino que aparece en la *Comédie* ya mencionada: «*O doux amour au doux regard / Qui me transperces de ton dard /* O l'ignoré, */ L'ami de moi tant adoré, / Le vertueux mal honoré, /* Et l'inconnu...» El mismo Febvre recuerda aquí a Jacopone. La afirmación de libertad mística y la protección de los perseguidos *conscientiae causa* no autorizan a hablar de lucha, desesperada además, por la afirmación de las «fes libres». Aquí, la generalización de la situación psicológica particular e inefable (a la que con todo también Febvre recurre, y en términos generales debe recurrirse si no se quiere permanecer inmóvil en una historia que a fuerza de querer ser inherente termine por ser impresionista) lleva a un desplazamiento de enfoque que en un estudioso de la categoría y de la solidez y precisión de Febvre sólo se puede explicar como necesidad (consecuencia) inherente a la posición polémica por él adoptada. Febvre sabe bien que «*il faut savoir ignorer*»: pero la posición polémica que le lleva a afirmar que es necesario penetrar en la situación psicológica íntima de los hombres y los grupos humanos, como único sistema para comprender la historia, le empuja en suma a querer conocer lo que en realidad no se puede conocer, lo íntimo de la personalidad: «La personalidad en cuanto tal no encuentra la medida de su valor en la historia, en lo que funciona, hace y sufre en la historia. A la personalidad hay que reservarle un ámbito más propio en que... está en relación solamente consigo misma y con su Dios... Lo más seguro que posee el individuo es la verdad de su ser, su conciencia. En este santuario no penetra la mirada de la indagación.» Estas palabras del viejo y sabio Droysen son las que acuden inmediatamente a la memoria cuando se estudia con la atención que merece la obra de Febvre; y hay que decir —al margen de las lecturas analíticas de textos y documentos, en que su penetración y agudeza quedan demostradas, basadas como están en una muy prolongada preparación histórico-filológica, realmente admirable y sutilísima— que el juicio definitivo o es general y anfibológico o consiste en una serie de negaciones: ni luterana ni calvinista ni evangélica ni católica, etc. Febvre hace gala de sarcasmo contra el método de la historia religiosa que gus-

ta de proceder con la etiqueta, el botecito de cola y las frases hechas, como él mismo dice. Él quiere llegar al espíritu, a la intención, al corazón humano vivo. Pero a la postre nos dice lo que no hay en dicho corazón, sin saber definir lo que hay. Para las situaciones fluidas, es decir, imprecisas, poco claras, de la historia religiosa, este método es bastante útil, si no por otra cosa, por prudencia ante las fáciles identificaciones, ante las definiciones rígidas, ante los juicios precipitados; pero no sabríamos renunciar a investigar, también aquí, más que las intenciones y lo «íntimo del corazón», las acciones, las obras, aquello de los hombres, de sus intenciones, de sus ambiciones, de su voluntad que de algún modo contribuye a la vida de los demás y que por ello permanece. Y no bastan las descripciones y las imágenes, ni las alusiones y referencias analógicas, ni las repeticiones evocativas. Por ejemplo, Febvre repite demasiado que hay que tener en cuenta cuál tenía que ser el estado de ánimo de aquellos hombres, de los que descubrieron América, de Magallanes al dar la primera vuelta al globo, de Copérnico al edificar su sistema..., de aquellos hombres religiosos deseosos de renovación y que podían, antes de Trento, esperarla y anhelarla en todos los sentidos, etc. Con este método, de la historia que se hace de cara a la psicología, a la vida, etc., se pasa a la historia de la psicología, a una investigación sobre situaciones psicológicas del pasado, sobre «estados psicológicos», o lo que sea, y se vuelve necesaria la adopción de una teoría psicológica o sociológico-psicológica. De este tipo de investigación son un buen ejemplo las investigaciones y análisis, y también las conclusiones, de la segunda parte de la obra de Febvre. Pero no podemos decir que se trata de investigaciones históricas, puesto que de lo contrario no nos explicamos por qué Febvre, que a mayor abundamiento hace un hermoso excurso sobre las «confesiones» y los «diarios íntimos», se olvida (tal es el término justo, ya que en un estudioso de la inmensa y cuidada erudición de Febvre no se puede hablar de lagunas informativas) de aludir siquiera a la contribución que para las «confesiones» y diarios, etc., representaron precisamente algunas formas de vida religiosa protestante (por ejemplo, el pietismo). Lo que preocupa a Febvre es hacernos comprender que aquellos hombres del siglo XVI —del siglo XV y de principios del XVI— eran diferentes de nosotros, y de qué manera eran diferentes; y esto lo hace de un modo magistral. Pero no nos dice, ni parece que le parezca importante decirnos, de qué modo se ha pasado de aquella situación a la nuestra, por qué caminos, mediante qué crisis, qué retrocesos, etc., etc. En resumidas cuentas, se detiene en una forma, más sutil, más aguda, cultísima, de evocación histórica, que no puede terminar por satisfacernos, como no sea desde un punto de vista, en fin, literario.

Se entiende que desde tal perspectiva Febvre tenga que rechazar *in limine* el problema de la modernidad del siglo XVI. En cierto punto, a propósito de afirmaciones anticlericales, dice por ejem-

plo que «en el siglo XVI no hay malos pensamientos que no hayan existido ya en el XII o en el XIII». Y con estas manifestaciones y exponiendo a continuación las diferencias psicológicas entre los hombres del siglo XVI y los del siglo XX cree que ha resuelto el problema. En general, la desconfianza del estudioso de la historia respecto de tales problemas está justificada. Por lo que afecta a la historia de la vida religiosa europea, el origen más cercano de la «cuestión» de la «modernidad» del siglo XVI (de la Reforma, del Renacimiento, de la Contrarreforma) lo tenemos en la polémica alemana de los teólogos «liberales» protestantes contra la creciente y difundida crítica de las posiciones tradicionales de las Iglesias cristianas y particularmente del luteranismo, y en el esfuerzo por demostrar consiguientemente la «modernidad» del protestantismo. Este esfuerzo desembocó en la tesis de Troeltsch, que terminaba básicamente por aceptar la tesis de Denifle (un Lutero de cultura y preparación medieval, según el estudioso católico; un Lutero «reaccionario» para el estudioso protestante) y por buscar la «modernidad» —esto es, la capacidad y el derecho de conducir la enseñanza moral y la vida cultural de hoy, del presente inmediato— del protestantismo en motivos diferentes de los del luteranismo (Erasmo, los anabaptistas, los «espirituales»); luego —citémoslo aunque sólo sea por carambola— tuvimos por el contrario la renovación del luteranismo de Gogarten y otros sobre los pasos de Barth, cuando la democracia norteamericana y el liberalismo inglés dejaron de ser el símbolo de la «modernidad», durante la profunda reacción de la cultura alemana ante la crisis de la derrota de 1918. En el campo de los estudios, estas reacciones se acompañaron de una revisión del juicio sobre el Renacimiento considerado tradicional después de Burckhardt, no obstante con ligeras modificaciones. También aquí vemos a Troeltsch y, en abierta polémica con Burckhardt, a Walser, etc. En Francia, remitiéndose a Michelet y a Burckhardt, Hauser, del que Febvre se desembaraza con unos cuantos elogios, había reaccionado ya contra la tendencia a descubrir el siglo XVI en la Edad Media. En Italia, Croce, a mayor abundamiento. Aludamos de pasada a Burdach, y a las palabras que Troeltsch, Walser y otros dedican a sus observaciones. En todas estas discusiones se va a menudo más allá de las necesarias esquematizaciones y generalizaciones y se cae en un juego de presupuestos y sutilezas que lleva, a través de la *Geistesgeschichte*, a la filosofía de la historia o a la historia universal. El último de estos escritos, el de Ritter, de 1938, se presenta explícitamente como una introducción a una *Universalhistorische Gesamtdarstellung des 16. Jahrhunderts*, a una «representación global del siglo XVI desde la perspectiva de la historia universal» cuyo título es «El siglo XVI como capítulo de la historia del mundo». De aquí la desconfianza del estudioso de historia que se ve alejado de las investigaciones sobre lo

concreto y conducido a discusiones pura y abstractamente historiográficas.

Pese a todo, los interrogantes que han dado origen a todas estas observaciones y que las nutren son importantes y no pueden dejarse a un lado como fruto de situaciones particulares (por ejemplo, de la controversia entre teólogos protestantes y cultura positivista a que acabamos de aludir) o de especulaciones generales sobre las «épocas de la historia». Salvando su importancia para los estudiosos de historiografía y sus relaciones con las investigaciones sobre el Medievo (del tipo de Falco, *La polémica sobre el Medievo*), debe decirse que, según un planteamiento u otro de los problemas sobre las características generales del siglo XVI y del XV y según la solución a que de esta manera se nos encamina, se desvían también los intereses de las investigaciones y de las pesquisas particulares y se acaba por descuidar algunas constataciones fundamentales, que sin embargo no deben olvidarse, a no ser que se quiera abandonar el terreno de la investigación histórica para entrar en el del periodismo. Con todas las discusiones sobre problemas de este tenor se acaba por olvidar, por ejemplo, la importancia decisiva de la actividad de Lutero y luego la de Calvino en los años «heroicos», como los llamara Croce, de la Reforma: la ruptura con el pasado que a todos parecía tan grave se debió en definitiva a la actividad de Lutero, que creó un punto de referencia que debe tenerse en cuenta siempre, o para establecer una relación positiva o para establecer una relación negativa, cuando se hace la historia de aquel período (y en especial la historia de las ideologías organizadas y la historia religiosa). Uno de los libros que mejor y más vivamente ha representado e interpretado este momento de la historia del siglo XVI es precisamente el de Febvre sobre Lutero. Aunque, en cierto modo, no se equivocaban los italianos contemporáneos que consideraban «luteranos» a todos los nuevos herejes, fuesen seguidores de las doctrinas de Lutero y Melanchton, fuesen zuinglianos, erasmistas, anabaptistas, calvinistas. El pragmatismo no les engañaba en el fondo. La actividad de Lutero y luego la de Zuinglio y Calvino había dado no sólo un nombre a una nueva herejía o a un nuevo cisma, no sólo una sistematización a nuevas doctrinas, sino que además había puesto en la realidad sus aspiraciones, sus ambiciones, su inquietud, había ofrecido una solución para salir de la desazón de las almas e intelectos, cosas que todos los historiadores y todos los investigadores nos confirman. Y entre todas las discusiones sobre la «modernidad» de Lutero y de la Reforma protestante, llega un punto en que se olvida la importancia del hecho. Desde la perspectiva católica fue un acontecimiento desastroso; desde la perspectiva protestante, o que tenga presupuestos protestantes cercanos o lejanos, fue un acto de liberación. No es esto lo que aquí nos interesa: pero es necesario observar que todas las disquisiciones sobre los efectos «reaccionarios» o «revolucionarios», sobre

la mentalidad, sobre la atmósfera, sobre la doctrina, sobre la formación, sobre la «modernidad», sobre la «medievalidad» de Lutero, de Calvino, de Erasmo, de San Ignacio, etc., etc., nos hacen descuidar quizás en exceso las investigaciones sobre sus actividades, sobre la importancia objetiva de sus actos. Desde una perspectiva estrictamente técnica, se sigue de aquí una tendencia a la reducción del estudio de la historia en tanto que información detallada y precisa (¿la llamaremos filología, erudición?) y una inclinación a entregarse a repeticiones excluyentes y continuas de esquemas e interpretaciones, a invenciones de fórmulas en que se ejercitan las facultades silogísticas o, si se quiere, dialécticas, pero sin que avancen al mismo ritmo ni los conocimientos ni la comprensión. Por otro lado, se va perdiendo en lontananza, con todas estas generalizaciones, el sentido de los grandes y fundamentales contrastes, de las diferencias profundas, por ejemplo entre catolicismo y protestantismo (como ocurre, sin ir más lejos, en el sin embargo interesante y hermoso libro de Lortz sobre Lutero). Y lo mismo con la cultura humanista, por detenernos también aquí en uno solo de los aspectos del Renacimiento. Se habla de humanismo, pero no se conoce a los humanistas. ¿Es esto un reflejo, por ejemplo (y por mantenernos siempre en este particular) de los actuales movimientos por la unificación de las Iglesias cristianas? Tal vez se trate de una evaporación de las viejas divergencias, gracias a las crecientes abstracción y sutileza de las interpretaciones historiográficas y en virtud de un desplazamiento de los intereses historiográficos. ¿Es un síntoma del agotamiento de los conflictos confesionales por agotamiento histórico de una o todas las partes en litigio? ¿Es lícito plantear estos problemas? No es fácil responder; por lo demás, nos hemos alejado ya demasiado de Margarita de Navarra. Pero parece indudable que con este modo de plantear los problemas, con esta relegación del siglo de Lutero, de San Ignacio, de Copérnico, de Maquiavelo a la Edad Media —me refiero a quien lleve a cabo tal desplazamiento—, alejada en cierto modo de nuestros intereses culturales más inmediatos, alejada de nuestra más directa posibilidad de comprensión profunda (no es que compartamos esta interpretación, pero nos parece que es esto lo que quiere decir, por ejemplo, Febvre), lo que se hace es dejar al descubierto lo que podría llamarse cierta inseguridad, cierta incertidumbre de los estudiosos, un decadentismo historiográfico, derivado quizá del agotamiento o tal vez de un excesivo distanciamiento de la consideración concreta y realista de los fenómenos históricos. A fin de cuentas, ¿qué se quiere decir cuando se insiste tanto en que aquellos hombres no eran como nosotros? ¿Que no sentían como nosotros, que no pensaban como nosotros, etc., etc.? Esto nos deja sumidos en cierta perplejidad. Lo que interesa no es dar constancia de que los que no son como nosotros no son como nosotros, sino comprender nuestra relación con ellos. De lo contrario, la

historia se nos fragmenta entre las manos y con ella la vida de la sociedad humana. A esta historiografía podría aplicarse el juicio de Calvino (de 1544) sobre círculos como los predilectos de Febvre: *«Il y a la troisième espèce, de ceux qui convertissent à demy la Chrestienté en Philosophie: ou pour le moins ne prenent pas les choses fort à coeur: ...Davantage il y en a une partie d'eux, qui imaginent des idées Platoniques en leurs testes, touchant la façon de servir Dieu, et ainsi excusent la pluspart des folles superstitions qui sont en la Papauté, comme choses dont on ne se peut passer...»*

II[11]

En 1930, el nombre de Lucien Febvre no era del todo desconocido entre los estudiosos italianos de historia, pero fue entonces cuando lo dio a conocer al público culto un historiador como Carlo Morandi, que llamó su admirada atención publicando en una revista no exactamente destinada a los estudios de historia, aunque impregnada de historicismo idealista y evocadora de antiguas batallas liberales, y que llevaba el alusivo título de «Civiltà Moderna» (Florencia, 1929, aunque aparecida en 1930), una larga reseña del célebre y todavía fundamental artículo que abre el presente volumen: «Les origines de la Réforme française et le problème des causes de la Réforme.»[12] Morandi había comprendido la importancia de dicho artículo y había querido transmitirla inmediatamente a los estudiosos italianos, acentuando quizás y subrayando así con astucia manzoniana —al tiempo que insistía en la necesaria revisión de los tradicionales planteamientos polémicos— el *momentum* catolizante, invitando, por así decir, a los historiógrafos de inspiración católica (acaso un poco modernista) como él, como Morandi, a una revisión historiográfica de sus análisis de aquel período o de algunas de sus etapas; pero de hecho, aunque quizá no del todo consciente y voluntariamente, negando el interés de la historia «protestante», «heterodoxa», o «de las minorías», «de los perseguidos», en nombre de la historia de la «vida religiosa» (como es lógico, «popular» en términos generales), a los antiguos protagonistas o centros «hegemónicos» de la historiografía tradicional (en este caso, papas y reformadores), éstos venían a ser sustituidos por los nuevos: vida religiosa de los pueblos, pueblo, sensibilidad del pueblo. A la «gran historia» de los grandes sabios que se ocupaban de grandes acontecimientos, grandes fenómenos, grandes generales y grandes diplomáticos, parecía que se le opusiese otra, de las grandes masas. Era, sin

11. Prefacio a L. Febvre, *Studi su Riforma e Rinascimento e altri scritti su problemi di metodo e di geografia storica*, Einaudi, Turín, 1966. *(N. del e.)*
12. Incluido, según se dijo antes, con algunos retoques, en L. Febvre, *Erasmo, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, Martínez Roca, Barcelona, 1970. *(N. del t.)*

embargo, un terreno que estaba aún por explorar, descuidado por las grandes confesiones, y cuando de Morandi se pasaba a Febvre podía verse, o entreverse, bajo un punto de vista nuevo y más atractivo, la historia del siglo XVI, como historia europea y no como historia estrictamente nacional. Por lo demás, es sabido que zonas o ciudades fronterizas desarrollan su particular idiosincrasia en relación con quien está del otro lado: aunque también es verdad que por lo menos lo conocen y están informadas al respecto, y no se mantienen aisladas en su agujero, y que el choque, incluso exclusivamente étnico, es muy revelador para el historiador. Parecía en suma a algunos más interesante e importante la sociedad que el Estado, más la cultura que la filosofía dogmática, la vida religiosa, la teología, e incluso más las «supersticiones» astrológicas que los tratados y que las guerras: aquella vida espontánea que corre bajo los grandes andamios oficiales, con su polifacetismo, como supo evocar Burckhardt en su *Cultura del Renacimiento en Italia*, o como Lamprecht en ciertos pasajes de su historia del pueblo alemán, o como, con mayor precisión filológica, H. Baron en la misma «Civiltà Moderna» a propósito del interés político-civil (ciudadano) de los humanistas.

Quedaban, sin embargo, algunos puntos por aclarar. Y, a decir verdad, el artículo «revisionista» de Febvre aclaró muchas dudas al tiempo que despertó por tal o cual aspecto un interés y un entusiasmo por la exploración y la aventura comparables a los que despertaran las lecturas estudiantiles de Burckhardt y Michelet, de Voltaire y del viejo Robertson sobre Carlos V. Pero la vida de los estudiosos está llena de estas anécdotas. Lo importante es que ello ocurrió en el momento de una incipiente revisión crítica y con una guía tan segura como de amena mano. Con la lectura de aquel artículo de Febvre se podía conocer, desde cierto enfoque, la razón y conciencia crítica de la utilidad y justicia de intereses que podían parecer, en determinados círculos nuestros, nada más que gustos y tendencias; se aprendía el modo, el criterio de especificarlos y calificarlos; se encontraba la confirmación autorizada, pero sobre todo explícita, clara, de la importancia de la historia religiosa y cultural, tanto «europea» como «local» y, a la inversa, la confirmación de la no validez de los esquemas y divisiones tradicionales (en todos los sentidos: zonas importantes, zonas intermedias; centro, márgenes y periferia; fronteras geográfico-políticas, periodizaciones taxativas) o, sobre todo, indicaciones de líneas de investigación definidas y particulares, la superación del cerramiento confesional, con mucha frecuencia presente en los historiadores alemanes: en resumidas cuentas, encontrábase en aquel artículo un método nuevo, es decir, un criterio para liberarse de líneas y posiciones preestablecidas, o, si se quiere, de aburridos y pesados prejuicios. Eran las décadas en que se difundía entre los estudiosos, sorprendidos y entusiasmados a la vez, el conocimiento de las «tesis» de Max Weber y luego el del libro de

Tawney sobre los orígenes «puritanos» del capitalismo; para muchos, Marx y el marxismo estaban en el trasfondo, en el horizonte lejano, y eran quizás incluso más urgentes: pero el célebre dicho de Engels sobre el libre análisis y la libre competencia no podía satisfacer, como tampoco podía satisfacer su trabajo sobre la guerra de los campesinos en Alemania.

Lucien Febvre ofrecía la sensibilidad como alternativa al factor económico y social, lo que podía parecer, a los no avisados, una aplicación de los criterios del materialismo histórico a las complejísimas cuestiones de la historia religiosa, y exigir al mismo tiempo una investigación minuciosa, paciente, amplia y precisa en los archivos y bibliotecas, una independencia de juicio, sin fórmulas generales y clasificaciones abstractas. Aquel sentido suyo de las «constantes» de la vida económica y social, pero también religiosa, intelectual, cultural en general, parecía comparable, en cierto modo, al de Aby Warburg. No se vea extravagante esta aproximación de hombres y grupos de estudiosos tan distanciados, tan lejanos que casi se ignoraban: el hamburgués y guillermino Warburg, historiador del arte, libre de todo hábito; el profesor francés, vinculado a la academia, preocupado por los problemas de su ciencia en función de la enseñanza superior. Les mancomuna algo más que sus recusaciones (la no aceptación de las divisiones convencionales de los terrenos disciplinarios, etc.), algo más que ciertos gustos generales (sentido de la realidad histórica, en determinado momento, en determinada esfera, que se puede tomar y fijar en virtud de un elemento particular suministrado por la investigación). Recuérdese que Warburg pasó de sus primeras observaciones sobre la teoría de las cabelleras revueltas y los vestidos agitados (para indicar pasión y expresión de pasión y energía según modelos que se buscaban porque había necesidad de ellos) a observaciones de mayor alcance sobre la transformación de todo el estilo de vida de la sociedad mercantil burguesa florentina en la segunda mitad del siglo XV, transformación que se reflejaba y que se puede advertir no sólo en el arte monumental, sino también en todos los accesorios de la vida diaria; tanto uno como otro sabían utilizar toda clase de materiales, desde los literarios a los documentos comerciales: el gusto de los Médici por las costumbres borgoñonas, que se impone a la moda de corte clásico... Y, como enseñanza general, el arte de hacer oír voces humanas articuladas también por documentos de escasa importancia aparente, de descubrir toda una serie, preexistente a un florecimiento artístico, de exigencias prácticas y de tendencias del gusto... (*cf.* G. BING, *Aby M. Warburg*, Hamburgo, 1958, traducido al italiano en la «Rivista Storica Italiana», LXXII [1960], pp. 100 y ss.) [13]

13. Además, por ejemplo, de los trabajos que se citan en la «Introduzione» de la misma Gertrud BING a Aby WARBURG, *La rinascita del paganesimo antico*, trad. it., La Nuova Italia, Florencia, 1966 (reimp. anast., 1980). *(N. del t.)*

Podemos imaginar de este modo cómo algunos terminaron por marginar las pese a todo sensatas reservas de Morandi y, tras dedicarse con avidez a la lectura de los escritos de Febvre, sobre todo del *Lutero*, acabaron por aceptar y hacer suyas las observaciones de éste, de un modo algo abstracto, si bien se mira, ya que casi todos tenían a las espaldas, casi siempre, de una manera más o menos manifiesta o consciente, un gran interés por la historia de la historiografía en el sentido de vinculada con la historia de las ideas y de las teorías teológicas y políticas. Cierto gusto histórico general y opuesto al «historicismo» pareció encontrar su formulación más elegante en ciertas palabras de Febvre: «*En fait un homme du XVI*[e] *doit être intelligible non par rapport à nous, mas par rapport à ses contemporains. Ce n'est point à nous et à nos idées, c'est à eux et à leurs idées, qu'il les faut référer.*» Quizá no sea inútil insistir, ni repetir y machacar y reafirmar hoy, al cabo de decenios, la validez de este inteligente y agudísimo texto, con todas sus amplias y eruditas implicaciones, incluso por la sencillez e inteligibilidad de las palabras que podrían hacerlo parecer tópico y elemental a los ignorantes presuntuosos, frente a las logomaquias sobre la actualidad en la historia, sobre el presente en la historia, etc., etc. Esto es lo que de importante se nos antojaba, más que el ejemplo de su trabajo crítico y de reconstrucción narrativa o crítica, que habría podido sacarse de su trabajo juvenil (aunque fuese una *thèse* de validez ejemplar) sobre el Franco Condado,* del que se reproducen en este libro algunos capítulos.

Hoy, las célebres tesis de Max Weber, con todas las discusiones y «aplicaciones» varias que promovieron y, más aún, con todo su planteamiento general, su modo mismo de formular la cuestión, se consideran *errores fecundísimos* por las sugerencias que aportaron, por las exploraciones e investigaciones que insinuaron, por las comparaciones que establecieron, y que hicieron fermentar no sólo el intelecto de los estudiosos de historia, sino también de sociólogos, literatos, filósofos (¡por no hablar de los teólogos!), movidos e instados por aquéllas a superar las barreras tradicionales entre las diversas disciplinas, a renunciar a sus «eruditos monopolios» —que ya no son válidos como en el siglo XVIII por haber organizado la Universidad nueva, moderna y «mundana» de Gottinga, había dicho el barón Von Münchhausen— y a olvidar las doctas y teóricas pretensiones «monopolistas» ajenas. En aquella época lo importante era encontrar la manera de que el jurista pudiese hablar de historia, tener presentes las respectivas evoluciones histórico-políticas, y el teólogo y el filósofo pudiesen decir lo que tuvieran que decir sobre las instituciones y las leyes, y el literato pudiese servirse de su elocuencia y de su gusto por la exactitud verbal incluso en cuestiones tradicionalmente propias

* L. Febvre, *Philippe II et la Franche Comté*, Paris, 1912. *(N. del t.)*

de los jurisperitos, los teólogos y los filósofos: las proposiciones de tipo enciclopédico de Münchhausen, «*gelehrten Monopolien sollen nicht seyn*», se referían sobre todo a la actividad de la enseñanza superior (universitaria). Sin embargo, se transparentaba en ellas todavía la herencia del humanismo tradicional, la negativa a transformar la necesaria división del trabajo (también del trabajo científico y de investigación y enseñanza a alto nivel) en distinción fundamental y de principio: la especialización era necesaria desde el punto de vista práctico-operativo, pero no por ello era admisible como principio exclusivo; la limitación de los cometidos y las competencias era estricta y rigurosa, pero no por ello era admisible que se postulase, màs o menos explícitamente, la incomunicabilidad de las diversas ciencias y los diversos estudios. Hoy, por mantenernos dentro del restringido campo de las disciplinas históricas tradicionales, la antigua instancia humanista se presenta como una sustitución de la antigua denominación «ciencias humanas» por otras denominaciones en el terreno de la organización de los estudios y de la enseñanza, y así, en el terreno de la investigación y de la exploración organizadas, se representa como un reconocimiento de la necesidad de dar validez a los problemas y a las reflexiones que, intimamente intervinculados, pueden, convenientemente o no, superar «en convergencias ricas en posibilidades» los límites tradicionales de las disciplinas llamadas «históricas». Casi se habla de «fronteras»: «Trabajando en tierras limítrofes, y más o menos en el mismo momento, historiadores y cultivadores de "ciencias humanas", en los márgenes y fuera de los esquemas de la cultura normal, no sólo minan dichos esquemas, sino que además agotan y desgastan las categorías por ellos sostenidas... aventurándose en zonas inexploradas...»[14] Son palabras de Eugenio Garin a propósito de Aby Warburg y de su alumno Fritz Saxl. Pueden aplicarse una por una a Lucien Febvre asimismo, a pesar de la lejanía casi astral, comenzando por el mutuo desconocimiento, que había entre sí y el respectivo clima estudioso, suficiente para hacer recordar el célebre tropo de las mónadas leibnizianas.

Lucien Febvre, al moverse en una órbita distinta de la de Warburg, había realizado una operación comparable de disolución de los esquemas tradicionales, trabajando siempre con lima y escalpelo, aplicados más tarde a los análisis particulares y a las tentativas de reconstrucciones rememorativas. No se trata de hacer cotejos, pero es verdad que la órbita o esfera particular en que se movía, no obstante la afinidad aludida, no le permitía la tanto más lúcida cuanto menos manifiesta racionalidad (o racionalismo crítico fundamental) de Warburg y sus amigos. No fue, en resumidas cuentas, inmune, como aquellas demoníacas y racionales

14. *Cf.* la «Introduzione» de GARIN a la colección de trabajos de F. SAXL, *La storia delle immagini*, trad. it., Laterza, Bari, 1965. *(N. del t.)*

salamandras, a las llamas, al fuego que había tratado de atravesar. El planteamiento que diera a su ensayo biográfico sobre Lutero podía parecernos entonces «liberador» en el sentido de que abría una puerta de escape respecto de las controversias que se intuían demasiado estrechas, anticuadas, pero que de varia manera están presentes, con su peso y condición inmovilista, en la cultura histórica italiana, unas veces con tenor ruidoso, otras con tenor expositivo, otras con tenor sometido o casi reducido al silencio, siempre pese a todo asfixiantes. Pero en la actualidad aquel planteamiento tiene un aspecto muy envejecido para un estudioso más atento y analítico, para una información más sistemática, en relación con pesquisas nuevas, aun manteniéndose en el campo estrictamente «biográfico», y luego de obras como la de J. Lortz sobre la Reforma en Alemania y muchos otros estudios importantes que han aparecido, tanto en el marco de las tendencias ecuménicas cuanto en el marco del claro renacimiento «luterano» que parece ha sucedido desde hace unos años al «calvinista» de la época del primer Karl Barth en el terreno evangélico. El *Lutero* estaba inspirado por un esquema biográfico, corriente en la época, aunque con múltiples formas, no obstante, teorizado y ejemplificado ya por alguno, por lo menos en un libro de historia de la literatura alemana: vigor juvenil y de la primera madurez —vigor auténtico, innovador, utópico—, luego repliegue dubitativo, vacilante, temeroso: y no porque el enemigo contra el que se había movilizado la amedrentara, sino por lo que amigos y seguidores desarrollaban y podían desarrollar a partir de él. Eran los años de la gran lucha entre Stalin y Trotski y de las tremendas palabras románticas. En el drama interior de Martin Lutero en relación con Andrés Carlostadio, con Tomás Münzer, con los campesinos en pie de guerra contra los señores en nombre precisamente del mismo Lutero, en relación asimismo con la doctrina racionalmente subsiguiente de los suizos de Zuinglio y con el extremismo, a menudo silencioso pero ruidoso en ocasiones, de los anabaptistas, en su «repliegue» (tal era la palabra empleada por Febvre), parecían percibirse confusamente las tragedias antiguas así como las modernas y contemporáneas de las revoluciones: parecía haber, en aquel Lutero de Febvre, un poco del Bruto que condena a muerte a sus propios hijos, un poco del Stalin que luchaba contra Trotski; y, además, en el trabajo de Febvre se veía —o parecía que se debiese y pudiese leer—, junto con la comprensión del viejo luchador traicionado inconscientemente por los suyos, una humana simpatía por aquellos antiguos seguidores, amigos y discípulos que habían ido demasiado lejos, ahora enemigos, vencidos, derrotados, deshechos, dispersos.

No es que estos (y otros) mitos académico-historiográficos del período 1920-1940 aproximadamente, pese a todo lo por ellos suscitado, tengan mucha importancia; aquí se registra o se quiere registrar, en cualquier caso, su no pasajera presencia en un pe-

ríodo dado de la cultura historiográfica europea (y no sólo italiana). El trabajo de investigación y elaboración positiva, de ningún modo pobre o descuidado, de una parte, y, de la otra, la ampliación y refinamiento de las investigaciones sociológicas, han vuelto desusados tales planteamientos. Cuando en 1935 Federico Chabod habló de *vida religiosa* —incluyendo en ella tanto a herejes propiamente dichos (anabaptistas, antitrinitarios, etc.) como a evangélicos, luteranos y zuinglianos, y cuanto a católicos de las diversas tendencias— parecía que andaba tras los pasos de Febvre. Desde cierto punto de vista, es necesario subrayarlo, había una perspectiva realmente nueva; pero no hay pruebas, de hecho, de que Chabod fuese críticamente consciente de ello ni de que creyese partir de aquí. Queda, pues, el hecho de que el ensayo de Febvre, vinculado con los otros estudios sobre los orígenes de la Reforma, merezca estar en cabeza de este volumen, a pesar de todas las reservas que hoy es un deber formular o recordar. No sólo por el significado que ha tenido en la obra de algunos estudiosos italianos, comenzando por Morandi, incluso por ejemplo en el trabajo de Chabod, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano*, al que se aludía hace poco, sino sobre todo en los estudios de Cantimori sobre los herejes italianos,[15] en los trabajos de Giorgio Spini, hasta llegar a los más recientes de Tenenti y Caponetto, y en suma por su eficacia general; que, como suele ocurrir, se confunde con las tendencias generales de la época: ¿y quién de cuantos hemos sobrevivido se pondrá a hacer cuentas sobre el debe y el haber?

Las indicaciones de Febvre coinciden (parcialmente, se entiende) con las de Bainton en la cultura histórica de lengua inglesa y con las de Köhler en la cultura histórica de lengua alemana, y sellan, bajo el signo de esta relación, una etapa importante, un punto de partida todavía válido y no del todo superado para los estudios de historia religiosa europea del siglo XVI. Habría que afrontar aquí algunas cuestiones importantes, pero iríamos demasiado lejos si quisiéramos poner ejemplos de todos los países y, en consecuencia, recordaremos sólo dos casos. En Francia, los estudios han progresado mucho y no sólo en lo que afecta a la metodología particular, sino también en lo concerniente a un punto de vista metodológico más general: no sólo porque no se habla ya de orígenes de la Reforma francesa en tanto que divergentes o, por lo menos, autónomos respecto de la Reforma luterana

15. Los trabajos de Cantimori sobre los herejes italianos son ingentes: *cf.* la antología preparada por él y E. Feist, *Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa*, Roma, 1937; *Eretici italiani del Cinquecento*, Sansoni, Florencia, 1939 (reimp. 1967); *Prospective di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Laterza, Bari, 1960; *Humanismo y religiones en el Renacimiento*, trad. cast., Península, Barcelona, 1984; y los trabajos sueltos consultables en *Studi di storia*, Einaudi, Turín, 1959 (3a. ed. en 1969, reimp. en 3 vols. en 1976). Por lo demás, *cf.* el apéndice de la ya mencionada obra de Giovanni Miccoli, *Delio Cantimori*, Einaudi, Turín, 1970. *(N. del t.)*

o alemana o *Reforma* por antonomasia y porque se han abandonado los antiguos planteamientos apologéticos (siempre vivos en determinados sectores, aun bajo la moderna forma más imparcial), etc., sino también porque, con *Le protestant français* de Emile G. Léonard, el método de la historia social, postulado y aplicado por Febvre, se ha hecho realidad a gran escala con tendencias a pasar de un tipo de medida geográfica (Franco Condado en Febvre; Francia, Brasil, Italia en Léonard) en que la unidad es unidad regional, local, administrativa, incluso institucional, a la medida aparentemente restringida de tipo sociológico-etnológico (nacional), prolongada no obstante en el tiempo (*«le protestant français»*): tanto en las palabras que Febvre dice en la introducción: *«On doit compter le protestantisme parmi les forces présentes de la France»*, cuanto en las que dice en el primer capítulo de la primera parte: *«le protestant français, homme d'un passé —un passé français»*. Incluso el empleo del término *«le protestant»*, que antaño se solía rechazar porque había reformados y evangélicos, o luteranos y calvinistas, etc., pero no «protestantes» en general, puede bastar para definir el planteamiento de Léonard y su proceso ampliador respecto del texto de Febvre: una ampliación aceptada y promovida por el mismo Febvre, junto con Braudel. Tal vez se pueda hacer aquí una objeción: si bien la medida «sociológico-etnográfica» permite identificar ciertas constantes en un período de tiempo o «duración» muy grande (en suma, los cuatro siglos que van desde los comienzos a nuestros días) y seguir su movimiento interno, se diría que en virtud de la extensión o amplitud se ha perdido la intensidad y la energía de aliento europeo auténtico que había en Febvre, así como, en parte, el desplazamiento (tan importante para la historia del siglo XVI teológico y no teológico) de la historia de las luchas y controversias en el seno del cristianismo hacia la historia religiosa y de la sensibilidad religiosa. Superadas las delimitaciones tradicionales, en el sentido de excesivamente ligadas a la *«histoire événementielle»* —y ésta fue una grande y próspera victoria de Febvre—, y no queriendo recoger las viejas interpretaciones, que pese a todo Febvre no descuidaba, de tipo marxista o paramarxista, no queda sino la delimitación de tipo popularpopulista-nacional, al menos en la medida en que puede aparecer hoy. Sin embargo, Febvre había insistido mucho en el carácter europeo general del movimiento religioso del siglo XVI y había propuesto una línea importante de investigación, la de la «historia comparada». Con toda la desconfianza hacia los comparatismos que aprendimos en la escuela y que nunca llegaremos a quitarnos de encima, no se puede por menos de reconocer la genialidad histórica de Febvre. Si en realidad hay un caso en que no es posible tener duda alguna sobre las posibilidades metodológicas de la historia comparada, dicho caso es precisamente el de la historia de la vida religiosa y, en particular, de la vida religiosa gobernada eclesiásticamente: las diferencias na-

cionales o locales surgen en el seno de una organización común, la afinidad o identidad de las instituciones permite elaborar una relación y ver analogías que no son abstractas, sino reales, entre fenómenos aparecidos en terrenos sociales diferentes y entre hombres diferentes, como Briçonnet y Giberti. Cuando un estudioso italiano ve la fórmula «Un Gian Matteo Giberti francés» se ve obligado a sonreírse un poco, pero no por Febvre, antes bien por sí mismo, o por entrambas generaciones, la de Febvre y la propia, por ellas que abandonaron el fastidio de los textos y los archivos para ponerse a repetir con solemnidad y a perpetuar de un modo mitificante la celebridad forjada por sus amigos y protectores con los literatos del «gran siglo», el XVI. Es verdad que no existe aún un trabajo italiano global sobre Giberti, basado en investigaciones de archivo, comparable de algún modo al que en Francia se ha hecho sobre Briçonnet (a pesar de lo que dice Febvre en este volumen sobre la poca suerte que ha tenido Briçonnet con sus biógrafos). Pero en este sentido es importante, y así hay que seguir subrayándolo, a pesar del ecumenismo, más postulado que sentido, imperante en la actualidad, la conclusión del ensayo de Febvre: «Para comprender a un Briçonnet no hace falta encerrarse en los límites de la diócesis de Meaux. Para comprender la Reforma francesa no hace falta enclaustrarse en los límites del reino de Francia. Para comprender la Reforma en general no hace falta instalarse dentro de los límites de la herejía según la define la ortodoxia. Herejía, ortodoxia: la historia de la justificación a lo largo de todo un siglo nos revela qué fácil es pasar de un campo a otro. Se trata de una historia que es necesario fechar con exactitud. Pero también de una historia que es preciso mirar desde arriba y de lejos.» En cualquier caso, creemos que habría que tener siempre presentes las palabras de Febvre: lo que vale para Francia, vale para todos los demás países; la Reforma fue, en resumidas cuentas, un movimiento europeo. Además, fueron hombres de Iglesia sus primeros y casi todos sus principales promotores, y la Iglesia, pese a todas las diferencias locales, era cosa europea.

Sin embargo, por mantenernos en el pequeño ejemplo citado más arriba, Briçonnet y Giberti han permanecido como grandes y solemnes símbolos cada vez más evanescentes a pesar de las diversas y meritorias investigaciones y concreciones particulares que se han hecho, y todas las honras literarias y sociológicas. Pero seguimos sabiendo muy poco de la diócesis gobernada por Giberti y de aquella gente; quizás un poco más de las relaciones del obispo con la curia romana o con la república de las letras. Y entiéndase esto a modo de símbolo o emblema, sin ánimo de restar mérito a las fatigas de quien se haya ocupado de tales personalidades: en resumidas cuentas, el planteamiento de Febvre y de cuantos le siguieron —otra vez salen a colación las generaciones— era en apariencia innovador, pero si la crítica a los predecesores

era justa, justa sigue siendo la observación de que tan justos críticos de la historiografía pasada no promovieron, directa o indirectamente, ningún progreso del saber histórico, aumento de conocimientos, de información, exploración de materiales: luces de nuevas perspectivas, palabras de nuevas y más amplias acepciones.

El progreso, el avance, con apelación y vinculación formales a Febvre, pero con distanciamiento sustancial, vendrá más tarde: con las investigaciones e indagaciones de historia económico-comercial, historia de las comunicaciones marítimas, terrestres, la que pareció (y es todavía) bella, nueva y sugestiva, y la que es importante (ahora sin paréntesis) línea de investigaciones conceptual-historiográficas señalada por los ensayos de Febvre sobre «Civilisation» y sobre «Travail», o también por el (menos original) sobre cómo inventó Michelet el Renacimiento. (Michelet no inventó el Renacimiento, dicho sea de paso —excepción hecha del término francés—, ni como periodización ni como concepción o «concepto»; lo tomó de otros y se sirvió del mismo, y quizá no sólo, como dijeron sus malignos adversarios contemporáneos, para responder indirectamente a los católicos a lo Falloux, sus perseguidores.) Aparte la novelería francesa sobre aquellos años de la crisis de Michelet, este tipo de investigaciones puede todavía hoy merecer atención, aunque se ha practicado ya tanto y con tanta habilidad sugestiva que justifica alguna desconfianza en quien no suele asistir a exhibiciones acrobáticas demasiado largas en el gran escenario de la historiografía. Los ensayos historiográfico-terminológicos de Febvre, aparecidos en el marco de un amplio proyecto de investigaciones conjuntas, son admirables, aunque hayan quedado un poco como masas erráticas: testimonios de otras eras o de otras glaciaciones. Véanse sus tres célebres colecciones de ensayos, notas y reseñas (*Combats pour l'histoire*, *Au coeur religieux du XVI*e *siècle*, *Pour une histoire à part entière*),[16] en que la devoción de amigos y discípulos, de Braudel antes que nadie, ha venido poco a poco ordenando y publicando casi todas las observaciones, incluso rápidas y apresuradas, que Febvre había prodigado en «Annales» y otras revistas, anotando, comentando, sugiriendo, aconsejando, puntualizando con su espíritu vivo y con su sentido de las posibilidades de desarrollo de tal o cual modo investigador, de tal o cual indagación particular, con notas rapidísimas, con correcciones o críticas a vuela pluma, de manera incansable, las obras históricas francesas y no francesas que se iban publicando, sobre todo en el período 1946-1956, siguiendo todas las «novedades» que podía, con instinto y olfato seguro, valorándolas con inteligencia ágil y exenta de prejuicios, transformando y modificando sus propios intereses y sus propias aten-

16. Traducidos los dos primeros al castellano, más o menos completos, *Combates por la historia*, Ariel, Barcelona, 1970 (varias reimp.), y en el ya citado varias veces, *Erasmo, la Contrarreforma y el espíritu moderno*. (*N. del t.*)

ciones, esto es, «viviendo» la historiografía personalmente, como él dice con frecuencia. Se puede, pues, hablar con propiedad de otros tiempos y de épocas lejanas cuando se anotan y comentan ensayos terminológicos admirables como los que se agrupan bajo los títulos de «Civilisation» y «Travail». Sin embargo, en cierto momento, Febvre no habla ya de la «*civilisation*», sino que, adoptando el plural «*civilisations*», se ocupa de fenómenos más vastos, de tipo histórico-sociológico, apropiándose con una especie de recepción condescendiente y aquiescente pero también académicamente cordial de las nuevas acepciones de los términos *civilisation, cultura, civilización*, etc., propuestas por estudiosos de etnología, antropología, como por ejemplo Malinowsky (por citar sólo estudiosos contemporáneos de Febvre).

Se ve pues, y quizás habría podido verse antes *(nostra culpa!)*, que tales investigaciones terminológicas tienen ciertamente, todavía hoy (y seguirán teniéndolo siempre), un autosuficiente interés filológico, anticuarista, retrospectivo, literario y metodológico, aunque estén condenadas a quedar sin continuación, como sin continuación parece haber quedado la obra de muchos otros estudiosos que habían colaborado en una lejana empresa de diccionario historiográfico del hiperinquieto Henri Berr.

Si se consideran las obras publicadas de Febvre, podrá verse que su interés constante y más fecundo fue por el período renacentista, la reforma religiosa y el renacimiento literario y cultural, así como su interés de historiador y crítico de la historiografía se centra en Michelet precisamente. Junto con este tema, los de geografía humana y de «psicología social» (que puede decirse son en Febvre uno y lo mismo). Incluso del volumen sobre la *Terre et l'évolution humaine*, que inauguró en 1922 la serie de Henri Berr «L'évolution de l'humanité»,[17] más o menos como Michelet había inaugurado su historia de Francia con una evocación de la estructura y diferenciaciones geográficas de la misma Francia, en el presente y en el pasado, se puede decir, en cierto sentido, que es una obra juvenil de Febvre. Por el contrario, a propósito precisamente de aquella historia de la civilización por la que se fundó para él un departamento en el Collège de France, la viveza y movilidad de Febvre no pudo cuajar en un libro: entre 1942 y 1944 publica a la vez tres volúmenes, casi como si quisiera completar lo mejor de su trabajo y poner en circulación las creaciones de sus desvelos antes de que fuera demasiado tarde, en aquellos años negros en que su gran amigo Marc Bloch combatía en la Resistencia, preparándose para morir por ella, y en que Braudel, destinado a ser su sucesor, estaba en un campo de concentración y escribía su célebre volumen (no ya *Philippe II et la Franche-*

17. Serie traducida, no sé si totalmente, hacia los años sesenta, en México, por la casa Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana (UTEHA). *(N. del t.)*

Comté, sino *La Méditerranée et Philippe II*:[18] y hasta éstos son libros que remiten al Renacimiento y a la Reforma más que a la historia de la civilización. Habría que creer a los que teorizan que las grandes obras, o bien las mejores, de un poeta, de un historiador, de un filósofo, no son en sustancia más que la respuesta a problemas, la elaboración y el desarrollo de ideas de la juventud, mientras que las restantes, aunque importantes, han vivido menos en el autor y no dan por tanto para una obra completa, para «un libro», antes bien para ensayos, notas, comentarios dispersos, escritos día tras día, siguiendo, así sea críticamente, el movimiento general de los estudios: combatiente valeroso, juez y consejero, pero no ya constructor. Creemos se trata de otra cosa: cuando pasa de las luchas (luchas prolongadas, no batallas que se deciden en un instante), pero luchas de hombres y mujeres de carne y hueso, cuando pasa en suma del movimiento a perspectivas muy lejos de parecer estáticas, Febvre se encuentra, básicamente y por decirlo en términos globales, un poco fuera de órbita. Por buenos e importantes que sean los escritos de la última fase de su actividad, comenzando por «Civilisation», y por dignos y merecedores de ser conocidos y convertidos en objeto o tema de estudio y reflexión que sean, es indudable que sugieren reflexiones, mejor aún: quizá ni siquiera reflexiones, que podemos resumir en una suerte de prosopopeya: «¡Qué gran historiador! ¡Qué gran escritor! ¡Lástima que sus programas de esta época no los hayan llevado a la práctica (literalmente hablando) ni él ni sus discípulos directos! (Es conocida la anécdota humorística: el que se tenía que ocupar del amor se ocupó del sentido de la muerte; el que se tenía que ocupar del sentido de la muerte se ocupó de la historia de la alimentación y de la cocina.) Aunque es posible que su energía y genialidad animadora personal fuesen ya por entonces más válidas que su capacidad crítica y su fuerza constructiva reales, y que su reflexión metodológica no alcanzase a encontrar ya el ímpetu unitario de sus grandes libros. Además, cuánta mujer y cuánto doñeo en su último libro unitario, el escrito sobre Margarita de Navarra! Claro que se trata sólo de grandes damas, princesas, duquesas, marquesas, condesas, y no de todas aquellas visionarias, organizadoras de grandes o pequeñas, pero pasajeras, congregaciones que pueblan todo el siglo, ganándose condenas eclesiásticas, pero a veces impulsando movimientos de devoción que merecen atención.»

Esta prosopopeya de un hipotético crítico provinciano de historia podrá parecer absurda a quien conozca el conjunto de la obra de Febvre, pero no tan absurda a quien sepa personificar la impresión probable de un lector no demasiado informado ni muy advertido, tras haber hojeado estos ensayos, e incluso tras

18. *Cf.* F. Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953, 2 vols. *(N. del t.)*

haberlos estudiado. Al margen de los capítulos extraídos de su tesis sobre el Franco Condado y de los tomados de su volumen sobre *La terre* —asimismo uno de los primeros trabajos de Febvre—, quedan los *libros* de Febvre; en cualquier caso, si se quiere precisamente afinar a propósito de palabras, dado que los dos libros citados, o capítulos suyos, están aquí presentes, diremos que en esta antología se ha querido representar no sólo al historiador de la Reforma y el Renacimiento, al entusiasta de Michelet y de la geografía humana, sino también, y sobre todo, al Febvre más característico para las nuevas generaciones: al director de esa célebre y multiforme revista que tantas veces ha cambiado de ropaje, de nombre y de formato, y que todos llaman, de manera abreviada, «los Anales», «Annales»: al animador en fin, al potenciador de energías, al organizador de empresas investigadoras y estudiosas; bien puede llamarse simbólico el hecho de que, en el último periodo de su actividad, el modernísimo humanismo de Febvre le llevase a dirigir y a organizar la nueva enciclopedia francesa: una vez más, una síntesis organizada de tipo y ambiciones humanistas y unitarias. Y es justo que tal aspecto enciclopédico resultase más evidente: y no sólo por más característico.

En cuanto a lo que se dice sobre la inspiración juvenil que sigue fluyendo —río majestuoso que a menudo parece dividirse en dos brazos, el que diera Margarita de Navarra (*Autour de l'Heptaméron*), el que diera el volumen sobre el Rin, mientras que la inspiración tardía de la «civilización» se resolvería en miles de riachuelos y arroyos—, se podría responder asimismo que precisamente las antologías sistemáticas de sus discípulos y amigos, en particular la última, demuestran la organización fundamental de la concepción y la intuición de Febvre, y reflejan de hecho y de manera crítica, en el plano historiográfico, no sólo el carácter evidente, más bien anfibológico, de las actuales presentaciones e interpretaciones de lo que se llama *civilisation*, civilización, proceso civilizador, cultura, culturización, etc., etc., sino también la esencia misma —¿cómo lo diría?—, amébica, de la cosa en sí y para sí. Dice uno de los repertorios más acreditados y lingüísticamente cuidados: «ameba..., latín científico..., del griego... *cambio*, por su continuo cambio de forma». Y prosigue: «1. Género de Protozoos unicelulares de la clase de los Rizópodos, de la subclase de los Amébidos, que comprende especies de agua dulce y salada, y algunos parásitos del hombre y de los animales. Con este nombre vulgar suelen denominarse también géneros afines... El citoplasma de las amebas se caracteriza por carecer de esqueleto y por emitir continuamente pseudópodos desproporcionados no filamentosos, por lo que cambia constantemente de forma (de donde el nombre de *Proteus* dado a este organismo por Rösel von Rosenhot, que lo descubrió [1755] en el agua)» (*vid. Dizionario enciclopedico italiano*). Un historiador como Febvre no podía hacer otra cosa, por íntima repugnancia de su naturaleza a las perspec-

tivas restringidas y a las formulaciones sistemáticas, que seguir, señalándolas y comentándolas, las continuas metamorfosis de ese proteico aspecto de las sociedades humanas que se llama «civilización», «*civilisation*», etc. El Febvre que preparó personalmente el índice o esquema general del volumen publicado con el título *Pour una histoire à part entière*, y que lo dividió en cuatro «libros», puso al cuarto el epígrafe «Civilisations», e incluyó su admirable trabajo de 1930 al principio del mismo, a modo de «nociones generales»; y no parece que atribuyera al empleo del plural gran importancia, como tampoco, ni siquiera por casualidad, al desplazamiento de significado en que nos hemos detenido. Si bien en este cuarto «libro» dominan los temas de costumbre: el primer Renacimiento francés y cuatro modos de considerarlo («el francés del Renacimiento»; «el esfuerzo por la ciencia», «el esfuerzo por la belleza», «el esfuerzo por lo divino»); temas hagiográficos; técnicos; literatura e historiografía; marxismo; historia de los sentimientos, etc. ¿Qué decir? Estamos siempre en Europa, y sobre todo en la Europa central y occidental, y en la cuenca mediterránea: no vamos a Brasil, al África negra, a los pueblos chinos: la cita de Malinowsky y de otros sociólogos parece fuera de lugar. Sin embargo, como revelan las últimas series de las «Annales», la de la reanudación posbélica y la dirigida por Braudel tras la muerte de Febvre, la apertura en este sentido habíase dado ya, o, si se quiere, se veía venir, aunque no fuese en un sentido manifiesta y conscientemente «estructuralista»: con el reclutamiento de grupos de historiadores preparados filosóficamente, para la historia de las palabras (nota al texto «Civilisation»), o con la atención a la etnografía popular (el folklore), o con la crítica al planteamiento tradicional de tales estudios y con la demanda de una modernización y ampliación de éstos, o con la evidente satisfacción porque uno de los renovadores franceses de aquellos estudios, Varagnac, fuera de «origen filosófico» (como Henri Berr), o con la atención por problemas como la historia de la alimentación. El tema «qué comían los hombres antes de la aparición de la agricultura» le interesa, pero el que propone, como director de la *Encyclopédie française*, es: *les fonds de cuisine en France*: aspectos del cocinar con manteca de cerdo, con mantequilla, con tocino, con aceite (de oliva, de nueces, etc.): cuando Lévy-Bruhl llega a la cocina, lleva consigo además rituales religiosos, y propone, por lo menos programáticamente, horizontes más vastos. Pero el germen está ya en Febvre cuando hace suyas, discutiéndolas, las observaciones de Varagnac de que hay también un folklore no popular, puesto que muchos usos —costumbres auténticamente folklóricas— están vivos y presentes en la burguesía y en la aristocracia, y hay un folklore urbano, algún que otro campesino... (*Pour une histoire à part entière*, pp. 609 y ss.).

En otra ocasión presenté la prosopopeya de un joven estudioso de provincias que por mediación de Monrandi descubría a Febvre. Era a propósito del ya citado volumen *Au coeur religieux du XVIe siècle*, publicado después de la muerte de Febvre: de este volumen se han tomado en el que aquí comentamos, además del ensayo sobre los orígenes de la Reforma, del que ya hemos hablado, la importante reseña al hermoso y magnífico libro de Bataillon sobre Erasmo y España[19] y otros escritos que afectan sobre todo a la vida religiosa en Francia y en Europa en el período del Renacimiento y la Reforma. A éstos siguen algunos de los más vivos e importantes capítulos del trabajo de 1911 sobre el Franco Condado, que, en sustancia, enfocan la misma temática. La serie de textos que sigue («Civilisation»; «Travail»; «Examen de conciencia de un historiador»; Spengler y Toynbee,[20] etc.) es de carácter programático y metodológico. La selección termina con algunos capítulos del volumen sobre la *Terre*, es decir, sobre la geografía humana, sobre la «geohistoria» (como escribiera en otro momento Febvre), volviendo así al segundo aspecto de la original inspiración «micheletiana» del autor.

El preparador del volumen *Au coeur religieux du XVIe siècle* observaba que el interés que el título señala había sido, sin duda, también «el nudo del pensamiento más original de Lucien Febvre»:[21] el siglo XVI europeo y religioso. A decir verdad, los ensayos de Febvre sobre este tema ofrecen, quizá más mediante sugerencias indirectas y observaciones marginales iluminadoras que mediante un discurso programático o como modelos a imitar, líneas generales todavía válidas. Naturalmente, es necesario proceder sin entusiasmos y con alguna prudencia: por ejemplo, hay que tener en cuenta la diversidad evolutiva de los estudios históricos de los diversos países, en relación con elementos varios que van desde la historia religiosa misma hasta las tendencias historiográficas; así, para Italia, no se puede hacer sin más un trabajo como el que Febvre propone (única excepción: Chabod, para Milán y la Lombardía), porque la investigación sobre material inédito o édito, pero no estudiado en su conjunto, ha sufrido interrupciones, mientras que Febvre tenía detrás una poderosa masa y una tremenda tradición de estudios particulares, de investigaciones exploradoras, pesquisas analíticas. Entre nosotros ha habido quien, quizá creyendo que ponía en práctica la inspiración

19. *Cf.* L. Febvre, «El Erasmo de Marcel Bataillon», en *Erasmo, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, *cit.*, pp. 110-130. *(N. del t.)*

20. «De 1892 a 1933. Examen de conciencia de una historia y de un historiador» y «Dos filosofías oportunistas. De Spengler a Toynbee» pueden verse en la trad. cast. de *Combates por la historia*, *cit.*, pp. 15 y ss y 183 y ss. *(N. del t.)*

21. El preparador, editor o curador en cuestión es Fernand Braudel. Vierto aquí según la «Nota preliminar» del mismo en L. Febvre, *Erasmo, la Contrarreforma...*, *cit.*, p. 9. *(N. del t.)*

«irénica»[22] de Carlo Morandi y de Febvre, ha reescrito la biografía de Aonio Paleario, sin ninguna investigación original en archivos o de carácter documental, para demostrar que a fin de cuentas el autor de la *Actio in Pontifices Romanos*, condenado a muerte por la Inquisición (condena que se ejecutó), era un buen católico, casi de tipo postridentino. Pero éstos son casos particulares. En términos generales, y para quien no confunde la superación de las antiguas polémicas con la confusión general, con la noche mística, las indicaciones de Febvre son válidas.

Importantes y dignos de estudiarse y profundizarse metodológicamente son los ejemplos que presenta Febvre a los estudiosos con trabajos como «Un cambio de clima. En Amiens: del Renacimiento a la Contrarreforma»: transformaciones climáticas o meteoropáticas, que pueden ser violentas en determinadas situaciones, más matizadas en situaciones distintas. Piénsese, por ejemplo, en la sutileza de las modificaciones que hizo el poeta Annibale Caro en sus *Straccioni*, según los cambios de la atmósfera cultural e intelectual de aquella sociedad parasitífera de literatos y secretarios, que acogía a gran parte de los escritores italianos del siglo XVI (que hasta determinado momento son laicos y secretarios de príncipes laicos, y luego eclesiásticos y secretarios de príncipes o autoridades eclesiásticos: también estos cambios sociológicos de las bases de subsistencia, y más aún en los oficios parasitarios como el de secretario y el de literato, son relevantes...).

A decir verdad, el caso de Annibale Caro, que, cuando el movimiento por la reforma evangélica y de tipo suizo adoptaba ya aspectos catacúmbicos y clandestinos, denuncia en público a su adversario y antagonista Luis Castelvetro, es más evidente que los casos que cita Febvre; aunque, al margen de pertenecer a los usos y costumbres de los profesores y literatos de todas las épocas y países, nos parece meno indicativo y significativo que aquellas matizaciones, reveladoras incluso sin necesidad de luces rasantes. Parece que ahora en Italia (donde la ausencia de un centralismo monárquico-nacional y la presencia palpable de la Santa Sede y del papado deforma la situación, aunque la vuelve más transparente también, como por agrandamiento y acentuación de ciertos rasgos —«caricatura», se decía en el siglo XVI—) comienza a haber estudios sobre estos cambios, como en su momento auguraba Morandi; y es posible que de ellos salgan observaciones útiles si se sabe hacer uso de las indicaciones de Febvre; si se tiene presente el hecho del común esqueleto eclesiástico (nada más que esqueleto, aunque, a fin de cuentas, sin esqueleto, ¿dónde van a terminar los músculos, y los nervios y las venas? Y en la médula ósea, ¿no hay algo que tiene que ver con la reno-

22. Del término también italiano «irenismo»: «actitud —dice un diccionario— de quien por amor a la paz o por obtener una gracia, está dispuesto a abandonar posiciones intelectuales incluso básicas». *(N. del t.)*

vación y la salubridad de la sangre?), la analogía y la comparación tendrán que considerarse por esta vez posibles, aun teniendo en cuenta la heterogeneidad del desarrollo de los estudios históricos (y puede decirse que hay una buena introducción en los estudios de Rotondò y de Prodi sobre el siglo XVI religioso italiano, heterodoxo y católico). Cuando se examinan tractos longitudinales de archivos inquisitoriales se advierte una especie de cambio en la segunda mitad del siglo: se parte siempre de los procesos por herejía (protestante: luteranismo, calvinismo, anabaptismo, cuando éste se identifica y diferencia), pero el paso a la Contrarreforma se manifiesta en dos direcciones distintas (al margen de las supervivencias, los residuos, que por lo demás tienen su importancia) y una es la de los procesos por blasfemia: la impresión que se tiene es de que, de una parte, agotado el interés religioso, se busca refugio en esta forma elemental y primitiva de protesta, mientras que, de la otra (la de la autoridad inquisitorial), se tiende a situar en la categoría de delito de blasfemia y ateísmo incluso muchas manifestaciones heréticas. En el volumen *Au coeur religieux du XVIe siècle* había otra serie de ensayos sobre brujería, sobre magia, sobre «supersticiones» populares que no se ha recogido en la antología italiana —a pesar de ser muy sugestivos—[23] por ya superados y sobrepasados por muchos otros estudios, investigaciones y reflexiones (de manera parecida, en cierto modo, a lo que ha ocurrido con los desarrollos «estructuralistas», en otras zonas de la historia etnológica, antropológica, etc., de intuiciones y percepciones de Febvre). La vitalidad y actualidad de esta parte «ensayística» y comentarista de la laboriosidad de Febvre radica en todo momento en las variadísimas e inteligentes indicaciones y sugerencias que hace. Parece un sinsentido hablar de sugerencias inteligentes: pero se corresponde aunque sólo sea con la archinapoleónica desenvoltura de Febvre, que, por ejemplo, al postular la necesidad de jóvenes historiadores preparados filosóficamente para determinado tipo de investigaciones, afirmaba: «Y si no los hay, que se hagan», *«s'il n'y en a point qu'on se soucie d'en former»*. Se llega así a obstáculos más bien inconsistentes. Cuando hablaba de la necesidad de *«réincorporer la théologie dans l'histoire»*, entendía sobre todo: «Para los estudios sobre la Reforma y sobre la vida religiosa del siglo XVI, tan empapada de teología.» Pero los historiadores no le escucharon; y los teólogos se han puesto, de Cullmann a Bultmann y a Congar, etc., etc., a filosofar sobre el trabajo de los historiadores. Tras tanto alejarse del Aqueronte, hete aquí que vuelven, por la espiral abierta por Febvre, los agentes terrenos de los «superiores». *«Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo»*, había dicho el poeta antiguo; Febvre, que consideraba la teología como sector del Aqueronte, no

23. *Cf.* la cuarta parte, «En el umbral de los tiempos nuevos», del citado libro de FEBVRE en cast., *Erasmo, la Contrarreforma...* *(N. del t.)*

pedía formalmente el conocimiento o saber crítico y científico de ella, sino su «reintegración» (reincorporación). No era ésta, a decir verdad, la intención de Febvre. Pero no le gustaba distinguir entre «historiografía» e «historia».

Febvre, Renaudet, Henri Berr, Marc Bloch, equivalen, en tierra francesa —aunque con otras herencias y tradiciones— a lo que en nuestra cultura historiográfica fueron Croce, Volpe, Gentile, Salvemini entre finales del siglo XIX y comienzos del XX. No nos pondremos aquí a evocar de nuevo y a discutir, interpretar o juzgar aquel movimiento de intransigencia y renovación que luego fue condenado por irracionalista, voluntarista e inconsistente por uno de sus principales protagonistas y promotores (y casi casi organizador) italianos. De la capital de las luces intelectuales, del París de fines de siglo, llegaba incluso a la más remota provincia, por mediación de la «Revue des Deux-Mondes», el clarinetazo de que hacía falta una fe, un entusiasmo, algo nuevo. Este detalle tal vez sea aquí suficiente para indicar un fenómeno general sólo en una mínima parte aclarado por los estudiosos, y para traer a colación algunos de sus términos. En este horizonte general, la vital investigación historiográfica del joven Febvre a través de Michelet, del joven Croce a través de Vico —la atención de Febvre, Renaudet, Croce y Volpe por la cultura histórico-filosófica alemana— tienen características comunes que todavía no son fáciles de identificar y definir en sus detalles. Aunque, en resumidas cuentas, cuántas afinidades hay entre las tendencias generales propuestas por Febvre y las de los estudiosos contemporáneos italianos de la escuela llamada luego «económico-jurídica»: más Medievo municipal en Volpe y en Salvemini, más Renacimiento y Reforma en los franceses; pero intransigencias comunes, intereses económico-sociales y religioso-heréticos comunes. Fue un período curioso y extraño en que a Ernst Troeltsch le parecía revolucionario dedicarse, no a una disciplina «positiva», sino a la menos positiva que podía existir, la teología. De la teología, a través de la sociología, Troeltsch llegó a la historiografía; y para ciertas situaciones y ciertos momentos de la historia italiana, hete aquí que volvió a los trabajos de Volpe sobre las sectas heréticas y sobre los movimientos sociales. Que estas palabras se tomen también como constatación periférica pero indicativa de una gran conjunción, casi diríamos que astrológica: pues también los sacerdotes de Clío estaban, por así decir, presos y fascinados por aquel aire de renovación; de tener un poco de gusto por la retórica, se podría echar mano del texto de Kepler sobre el nexo no racionalmente admisible, pero pese a todo presente, entre la conjunción de los astros mayores hacia el año 1500 y la renovación, el renacimiento, la reforma de las artes, las letras, las ciencias, la religión. Fue un fenómeno general al que se ha llamado de diversas maneras, pero que aún no se ha aclarado del todo en todo, en particular sus características generales, esto es, comunes a las diversas naciones,

pueblos, culturas, a pesar de las diferentes formulaciones y definiciones. Kipling en Inglaterra, Croce, sin Antonio Labriola, entre nosotros... Todos, de un modo u otro, con mayor o menor claridad y conciencia, antipositivistas: unión en la negación, muy difícil de definir distinguiendo. Sin embargo, es posible que algún lector entienda el interrogante, la duda que permanece y que se espera haya de aclararse, sobre aquel período tan rico en revoluciones intelectuales, tan poco, extrañamente, vinculado de hecho con los movimientos revolucionarios organizados; o, si acaso, relacionado con revisionismos tipo Bernstein.

Para volver, sobre este fondo general, a la pequeña esfera de la historiografía, hace falta empero reconocer que de aquellos estudiosos descontentos e innovadores del período 1895-1915 (¡fechas simbólicas!), por lo que afecta —y exclusivamente por lo que afecta— a los estudios de historia, y siempre nada más que y sobre todo en la esfera de la cultura italiana, francesa y alemana, son muy pocos los que quedan en pie, porque están muertos o moribundos. No obstante, hay que decir que los más vivos, presentes y activos, los más inteligentes (tomados en grupo, no *uti singuli*) en el campo de los estudios de historia, son en resumidas cuentas los hijos, o sobrinos o nietos o quizá «bastardos» de Febvre, de Renaudet, de Bloch, de Hauser, de Berr. La escuela crociana fue fecunda, pero en modo alguno (aparte el mismo Croce) en los estudios históricos; ¿qué queda de Meinecke, de Max Weber? (nuestras discusiones sobre ellos: no diremos que sea nada importante para los estudios de historia). De la escuela económico-jurídica, de Volpe y Salvemini, ¿qué queda? Volpe, mientras escribo, está aún con vida; pero poco a poco ha abandonado el camino emprendido en la primera década del siglo. Es muy probable que Rosario Romeo haga fructificar lo mejor tanto de Salvemini como de Volpe: pero será otra cosa. Por el contrario, en virtud de Lucien Febvre, y de Henri Berr, y de amigos de ambos como Renaudet, y no nos alargaremos elaborando catálogos o listas, ¡cuántos se han movido y animado! No mencionaremos ningún nombre, salvo el de Braudel (sucesor de Febvre, pero autónomo, como nuestro Romeo, que no es sucesor de nadie, pero sí autónomo intelectualmente). El caso es que, entre una reseña y un par de líneas de comentario, entre un articulito y una nota, entre una clase y una conferencia, individuos como Lucien Febvre y sus amigos (¿más afortunados, más favorecidos por la suerte? Esto puede decirse sólo en un caso: Marc Bloch, en relación o comparación simbólica con Gaetano Salvemini) han renovado de veras los estudios de historia de su país, porque, dígase, a fin de cuentas, y con palabras pobres y simples, cumplieron con su oficio: de modo nuevo, con otros derroteros, explorando nuevas perspectivas, dispuestos a aceptar nuevas concepciones o nuevos planteamientos (incluso de resonancias infames: la geohistoria remite a la geopolítica), pero siempre dispuestos al dominio (no es

que Febvre no se equivocase nunca, ni que lo tuviese todo siempre visto y controlado: pero estaba dispuesto y predispuesto) de los hechos, de los textos, de los documentos. No tuvieron necesidad, para renovar el «buen método» histórico, de negarlo. Y así, han dejado para los estudios de historia (no sólo franceses, sino generales y universales: no sólo para los franceses, sino también para los realmente capaces de todos los sitios, no sólo para la historia europea, sino también para toda especie de historia universal o general) una organización, esto es, una posibilidad de trabajo y de libertad de investigación que, en suma, a fin de cuentas, y manteniendo siempre las proporciones y no olvidando nunca las excepciones, permite afirmar que el grupo de los estudiosos, franceses o en Francia congregados, de historia antigua, antiquísima, medieval, moderna, contemporánea, o como quiera decirse, es el más inteligente, vivo, dispuesto y activo. Como grupo. Dejemos a un lado otros interrogantes y ciñámonos nada más que a la inteligencia historiográfica. Es un hecho que con Lucien Febvre y con personas como él, se trata del grupo más *activo*, vivo, operativo, en el campo de los estudios históricos, entre tantos y tantísimos renovadores, innovadores, críticos y reformadores. En cierto momento, aquellas palabras: «y si no hay historiadores jóvenes preparados para esta nueva clase de investigación, muy bien: hagámoslos», pueden provocar ironías. Pero cuando un hombre del oficio que no rechaza su oficio, que antes bien sabe que no se trata sólo de *su* oficio, habla a hombres como él, entonces, mediante contrastes, divergencias, réplicas particulares, se pasa de la crítica negativa a la crítica positiva: y este paso ha sabido darlo quiérase o no, Lucien Febvre para los estudios de historia en Francia, y, esperamos, en todas las demás partes del mundo.

Notas sobre los estudios históricos en Italia de 1926 a 1951 [1]

A fines de 1950 se publicó una voluminosa antología en dos tomos, *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana: 1896-1946*, en honor de Benedetto Croce, donde, desde la perspectiva idealista crociana o desde puntos de vista muy próximos, hacen inventario y un repaso de los estudios históricos A. Momigliano (Antigüedad clásica), G. Pepe (Edad Media), F. Chabod (Renacimiento) y W. Maturi (Edad Moderna y Contemporánea). Los ensayos de la colección se detienen en el año 1946. En ellos se aporta una bibliografía muy rica y una valoración científica, desde un punto de vista digamos que técnico, de la labor historiográfica italiana incluso reciente: la fecha de partida ha permitido la inclusión de estudiosos todavía vivos y activos, esperamos que por mucho tiempo, como G. Luzzatto, R. Cessi, G. Volpe, G. Salvemini, que, además de Croce, han tenido notable importancia y peso en la formación de las nuevas generaciones de historiadores. La fecha de llegada ha permitido incluir también a algunos más jóvenes, como A. Saitta. La riqueza de la bibliografía y el valor técnico de los juicios (aunque a veces, como en el caso de Maturi, un poco tendentes a reafirmar en todo y en todos la influencia de Croce, que con frecuencia fue indirecta y no concreta) nos autoriza a remitir para mayor información bibliográfica a estos ensayos, al igual que para el período hasta 1950 [2] remitimos a la importante nota de R. Zangheri, *Gli studi storici sul movimento operaio italiano* («Società», VII [1951], pp. 308-347), que, considerando el movimiento obrero, no aisladamente, sino en vinculación con el movimiento socialista, y considerando a éste el motor propulsor de la vida del país, es mucho más ambiciosa de lo que podría pensarse si se entendiese el título en sentido corporativo-económico.

Por estos trabajos panorámicos se advierte que las mejores fuerzas de las nuevas generaciones de estudiosos de historia acusan, directa o indirectamente, el nuevo interés de los intelectuales italianos por el marxismo —como materialismo histórico y dia-

1. Trabajo escrito para una revista no italiana, aunque al final no publicado. El manuscrito lleva la fecha «enero de 1952» y se encontró entre los papeles de Delio Cantimori. *(N. del e.)*

2. Desde 1950, la casa Laterza (Bari y Roma) viene publicando anuarios de *Bibliografia storica nazionale*, preparados por una «Giunta centrale per gli studi storici». *(N. del t.)*

léctico— tanto por el retorno a los clásicos[3] cuanto por la publicación de los escritos de Antonio Gramsci; y que este interés se suma a la tendencia a volver a la labor de erudición histórica (labor en los archivos públicos y privados, investigación de materiales inéditos, prurito por examinar al detalle los materiales bibliográficos y documentales, precisión filológica en cuanto a los detalles, etc.) que no procede sólo de la necesidad de investigar terrenos hasta ahora inexplorados o mal explorados, sino también de la exigencia de una revisión de los resultados de los estudios históricos, especialmente en lo que afecta a la historia medieval, moderna y contemporánea, y de restablecer el vínculo con la tradición propiamente nacional de los estudios históricos, representada en su modalidad más antigua por C. Cipolla, F. Gabotto, G. Romano, P. Egidi, P. C. Falletti, A. Crivellucci, M. Schipa, o en aquella modalidad renovada por el primer interés de los historiadores italianos por el materialismo histórico, y que dio lugar a una escuela historiográfica, la «económico-jurídica» (E. Ciccotti, G. Salvioli, R. Cessi, G. Salvemini, G. Luzzatto y G. Volpe, en el primer período de su actividad, hasta aproximadamente el estallido de la Primera Guerra Mundial), si bien con plena conciencia crítica de los límites de estas escuelas.

No es que la «escuela» económico-jurídica quedase totalmente clausurada, a pesar de sus corifeos, ni que desapareciese a causa de su senilidad, ni que, como Volpe y Salvemini, abandonase la tradición por otros principios y otra concepción de la historia, convirtiéndose el uno en organizador y director general de los estudios de historia moderna y contemporánea, y el otro, casi en el mismo año, en exiliado político. Antes bien continuó su actividad, incluso durante el período del que nos ocupamos, aunque sin organización adecuada y sin ayudas gubernamentales, pero con energía alrededor de la «Nuova Rivista Storica» (fundada en 1917 por G. Luzzatto, C. Barbagallo y E. Rota), que siguió hablando, aunque a su manera, de materialismo histórico y de Marx incluso durante el fascismo y durante la primacía de la metodología crociana, cuando la postura más cómoda era ignorarlos. Pero esta escuela, si continua en virtud de la obra de patriarcas como Luzzatto, no atrae a las nuevas generaciones y tiende cada vez más a limitarse a los estudios de historia económica, de los que aquél puede considerarse el iniciador y el mayor representante en Italia, y a los que procuró, coadyuvado por C. Marulli y G. Mondaini, un lugar en las universidades italianas. Y hay que señalar que cuando en 1950 se recogió una serie de estudios en honor suyo y en conmemoración de su septuagésimo aniversario, los colaboradores extranjeros superaron en número a los italianos. Esto fue

3. La «vuelta a los clásicos» (del marxismo, se entiende), como se sabe, partió del descubrimiento y publicación (Berlín, 1932; Turín, 1949, etc.) de los llamados *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx y que inauguró las archiconocidas polémicas, en la época, sobre «el joven Marx», el Marx «humanista», etc. *(N. del t.)*

quizá porque esta escuela partía, más que del materialismo histórico-dialéctico de Antonio Labriola, y también en parte de E. Ciccotti, de un materialismo histórico economicista y sociológico (caso típico, C. Barbagallo) que acusó la mano de A. Loria y que no podía satisfacer a la larga; mientras que Salvemini abandonaba el criterio de la lucha de clases por el de las élites o clases dirigentes, como ha observado Maturi con aprobación. Así, la historia económica ha quedado, básicamente, en historia técnica, de las actividades económicas, y no de la actividad productiva en relación con la historia de la sociedad, y la historia del movimiento obrero tomó desde el principio el mismo camino, como historia de las corporaciones económicas, separada del movimiento social y político, mientras que la historia del socialismo tendía a convertirse en historia de teorías e ideas.

Eficaces estudiosos de historia económica son Borlandi, más técnico, De Marco, de mayor amplitud en su labor, aunque sociológico a veces cuando se aparta de la economía en sentido estricto, L. dal Pane, que es también estudioso de historia del socialismo y del movimiento obrero, y que recoge en su revista «Fatti e Idee» los motivos de la escuela económico-jurídica, reavivados por su personal elaboración del pensamiento de Antonio Labriola. Junto con Luzzatto, viejo maestro de notoriedad internacional, está Armando Sapori. Pese a los esfuerzos de Dal Pane y De Marco, en estos estudiosos y en la organización de los estudios se mantiene el apartamiento de la historia económica de la historia política y civil general. Esto se puede expresar de manera simbólica observando que un estudiante de historia universitario tiene a menudo problemas normativos a la hora de incluir en su currículo la historia económica, que se considera especialidad de las facultades de economía y comercio, o de derecho, mientras que la historia política y civil (historia medieval, moderna, «del Resurgimiento») se considera propia de las facultades de humanidades (filosofía y letras). Esta separación de la historia económica del cuerpo general de los estudios históricos en Italia se ve también en el hecho de que ni en la Istituto Storico Italiano per il Medioevo, ni en el per l'Età Moderna e Contemporanea, ni en el Istituto di Studi Storici creado en 1946 por Croce, se enseña esta disciplina; lo que significa una verdadera discriminación y no la simple distinción debida a la necesidad de la división del trabajo científico. Esto vale también para la historia del trabajo, como historia de las condiciones de las clases productivas y de la legislación laboral, que ha tenido pocos cultivadores, que a su vez han tenido muchas dificultades por la falta de trabajos preparatorios (cuando se sale de la historia medieval y de la municipal, faltan casi totalmente los trabajos preliminares de archivo, las compilaciones de materiales, etc.); de los trabajos más antiguos hay que recordar los de A. Fanfani (*Storia del lavoro in Italia nei seco-*

li XV-XVIII) y de Dal Pane (*Storia del lavoro in Italia dei secoli XVIII-XIX*).

También la historia del movimiento obrero y del socialismo, tratado casi nada más que en la «Nuova Rivista Storica» y en la «Riforma Sociale» de L. Einaudi (desde 1935, «Rivista di Storia Economica»), tiende todavía, incluso cuando la abordan jóvenes bien orientados metodológicamente (R. Zangheri, G. Manacorda, A. Caracciolo, E. Ragionieri), a mantenerse no sólo, como es obvio, puesto que se está en los comienzos, en estado fragmentario, sino también apartada de la consideración de la historia nacional, como residuo del viejo anarquismo y sindicalismo economicista (especialmente en G. Bosio, director de la revista *Movimento Operaio*, en lo que toca a la historia de ese movimiento). Ello se debe asimismo, y sobre todo, a que para este aspecto (como para la historia del trabajo) es necesario dedicarse a una actividad de investigación e inventario de materiales que, a decir verdad, no ha estimulado en modo alguno ni la Scuola ni el Istituto per l'Organizzazione degli Studi Storici, de donde surgió en buena medida la generación de los profesores italianos más activos en el presente (E. Sestan, F. Chabod, C. Morandi [fallecido en 1949], W. Maturi).

La Scuola di Storia Moderna (1926) y el Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea (1934) estuvieron hasta 1943 bajo la dirección (siempre efectiva, aunque no siempre formal y con sentido de continuidad) de G. Volpe. Éste, en el período 1920-1926, cambió la orientación de su trabajo y criticó, volviendo a publicar parte de sus estudios anteriores, a la escuela económico-jurídica (que surgiera en correspondencia con la afirmación del movimiento obrero y de la socialdemocracia en Italia entre 1890 y 1900) por abstracta y sociológica; abandonó sus intereses por el Medievo municipal y heterodoxo por la historia italiana contemporánea y postuló, aunque con más amplio y vasto interés por los fenómenos literarios, religiosos, filosóficos, etc., un retorno a lo que en Italia suele llamarse historiografía «pura», es decir, historiografía de la vida político-militar, dirigida con un método crítico-documental, historiografía «sin adjetivos» (no ético-política, no económico-jurídica, etc.), que se presenta como ecléctica, y en el fondo indiferente, por su objetiva aceptación de cuanto va aconteciendo, y teniendo por base un interés estatal-nacional frente a los intereses de clase o sociales, que había sido el principio inspirador de la escuela económico-jurídica. De hecho, su programa de revisión de la historia del Resurgimiento se concretó sólo en lo relativo al período abierto a partir de la unidad, cuya historia, bosquejada en varios escritos, publicada en diversas partes y con diversas reelaboraciones, ha llegado ya, en su última versión, al segundo volumen, aunque todavía no está terminada; su *Storia del fascismo*, publicada asimismo en varias versiones con modificaciones en unos puntos más importantes y en otros menos apa-

rentes, forma parte de esta obra. Por el contrario, en lo relativo a la historia anterior, ha optado por promover más que nada los estudios de historia diplomática.

La escuela dirigida por Volpe ha tenido notable importancia por su posibilidad de ayudar económicamente y formar a jóvenes historiadores de las nuevas generaciones. Entre los primeros a quienes acogió la escuela estaba, como se sabe, Nello Rosselli, que procedía de la escuela de Salvemini y que era manifiestamente antifascista. Los únicos estudios sobre la historia del movimiento obrero en Italia que publicó la «Rivista Storica Italiana», la revista oficial de los profesores de historia de las universidades italianas, desde 1934 dirigida por Volpe, los publicó precisamente N. Rosselli. Aunque después de su trágica muerte (fue asesinado, junto con su hermano Carlo, por orden del gobierno fascista, por los *cagoulards*[4] en 1938) hubo una intentona de afirmar que Nello Rosselli «se había aproximado al fascismo», la insinuación recibió la enérgica réplica de G. Salvemini. Con sus trabajos sobre Piscane, el socialista proudhoniano de la época del Resurgimiento, y más tarde sobre la Primera Internacional en Italia y la polémica Mazzini-Bakunin había inaugurado investigaciones de gran novedad, para la época, entre los estudiosos italianos de historia contemporánea, y de utilidad e importancia indudables, bien que viciadas por elementos de irracionalismo historiográfico, entre lo proudhoniano y lo soreliano. En la Scuola Storica di Roma Rosselli había comenzado un voluminoso trabajo sobre las relaciones entre Italia e Inglaterra durante el Resurgimiento (es decir, sobre la ayuda inglesa a la independencia y unidad italianas), que formaba parte del programa general de la Scuola: relaciones entre Italia y resto de Europa. Aunque Volpe había planeado la publicación de las fuentes para la historia de Italia desde 1500 hasta la guerra 1915-1918, el resultado efectivo fue la publicación de las fuentes diplomáticas (relaciones de embajadores), algunas cartas de políticos (Ricasoli), actas de procesos (Confalonieri), etc.; y los alumnos de la Scuola Storica fueron invitados al extranjero para recoger materiales para la historia de las relaciones diplomáticas entre los Estados italianos y luego entre el Estado italiano y los demás Estados de Europa, en conformidad con las ideas manifestadas por Volpe en su ensayo *Italia ed Europa* de 1925 (publicado en la revista mensual del partido fascista «Gerarchia», reimpreso en *Momenti di storia italiana*) y en otros escritos: profundización en la historia de las relaciones de Italia con Europa relativas a la esperada afirmación nacional y nacionalista de Italia en Europa, tal y como Silva estudiaba la historia del Mediterráneo *(Il Mediterraneo dall'Unità di Roma all'Impero italiano)*, im-

4. Palabra francesa: miembros de las bandas (secretas y no) de extrema derecha. *(N. del t.)*

poniendo a la historia económico-geográfica la ideología nacionalista e imperialista.

El trabajo de este tenor absorbió gran parte del tiempo de Volpe, de Chabod, de Morandi, de Maturi (alumnos de la Scuola Storica en 1930-1934 y que formaron un estupendo *team*), en asociación con el Istituto Italiano di Studi Politici Internazionali, organizado por el fabricante de neumáticos Alberto Pirelli, bajo la protección de Galeazzo Ciano,[5] para una ambiciosa empresa editorial: la publicación de las actas diplomáticas italianas de 1860 a 1914-1918, según el ejemplo de las grandes colecciones de otros países, y una voluminosa historia de la política exterior italiana. De la obra, hasta el momento, no ha aparecido más que un volumen (F. Chabod, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, I: *Le premesse*, Bari, 1952), pero sobre todo su primera parte es una importante evocación de la sociedad política italiana en el momento de alcanzarse la unidad con Roma capital, basada en los archivos de los Ministerios de Interior y de Asuntos Exteriores, en archivos privados y en un uso del material periodístico, etc., propio de historiador de categoría y de gran aliento.[6] Parece así realizado el ideal historiográfico de la escuela romana, puesto que artes, letras, filosofía, religión, economía, todo el cielo y la tierra, convergen en los hombres y en sus actos. Tal había ocurrido, asimismo, en la otra obra de Chabod, publicada en el *Annuario* de la Scuola en 1939, sobre la historia religiosa del Estado de Milán bajo el dominio de Carlos V, en que la «escuela» se hacía sentir incluso en la soterrada polémica contra la posibilidad de interpretaciones basadas en la lucha de clases de algunos aspectos de la Reforma. Pero la personalidad de Chabod, procedente de la escuela erudita de P. Egidi, de la escuela florentina de Salvemini, que acusó mucho la influencia alemana de la escuela de Meinecke y que en la actualidad,[7] como director del Istituto di Studi Storici, fundado en Nápoles por Croce en 1946, profesor en la Universidad de Roma y director de la Scuola Storica tras la dimisión de Volpe, es el principal estudioso italiano de historia, no puede reducirse a la «escuela».

No sólo, sin embargo, en esta actividad de historia diplomática y en su línea general de trabajo, sino también en sus restantes obras, los alumnos de la Scuola Storica, convertidos todos en seguida en profesores, han acusado mucho la influencia de Volpe. Por el planteamiento de tal o cual problema podrían remitirse a otros maestros, olvidados ya, públicamente al menos, pero se mantienen tras los pasos de Volpe no tanto por su mística de la nación o de la italianidad o del Estado (en este sentido el influjo

5. El célebre conde Ciano, yerno de (y conspirador contra) Mussolini, etc. *(N. del t.)*

6. La obra de CHABOD, *Storia della politica stera...*, ahora en 2 vols., Laterza, Bari, 1965 (3a. ed., 1976). *(N. del t.)*

7. Federico Chabod murió en 1960. *(N. del t.)*

de Volpe se dejó sentir más en Valsecchi, que amalgamó con cierto talento literario la influencia de Volpe y su admiración por la vieja Austria de Von Srbik: obras sobre el absolutismo austríaco en la Lombardía y otras de historia del Resurgimiento) cuanto por su eclecticismo y un irracionalismo historicista según el cual el historiador debe ser «historiador sin adjetivos» (esto es, en la polémica metodológica italiana, ni historiador económico-jurídico, ni materialista dialéctico, ni ético-político, sino historiador que abarca «toda» la historia, «la vida», de una época dada, de un periodo determinado, etc.). Volpe ha dado muestras, ciertamente, de un gran talento y de una gran genialidad intuitiva, evocativa y reconstructiva a la hora de afrontar grandes períodos históricos, momentos esenciales y panorámicas significativas; y tiene hermosas páginas tanto de historia medieval como de historia moderna; pero cuando se sale de su buen estilo literario, de su poderosa elocuencia evocadora, de su agudeza para con los «imponderables» mediante panorámicas y detalles (según puede apreciarse en *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, de 1912-1913, reimpreso en 1922 y en 1926), se tropieza con un benévolo y soberano eclecticismo y en el fondo una estética veneración por la «historia que discurre»; y con un rechazo consciente de todo intento de comprensión racional por delimitador y, por tanto, «parcial» (unilateral).

Esta asunción de la «historia que discurre», del fluir del movimiento de la historia en tanto que conjunto de la vida del pueblo y de los pueblos, adoptaba también la forma de asunción (no en el caso de Nello Rosselli) de la vida presente y de la «historia» presente, en Italia, en aquel período, en tanto que explicables pero no criticables, considerándose toda crítica y todo juicio no positivo o no moderado como desviación del deber de imparcialidad y objetividad del historiador. Tales eran las objeciones que la escuela de Volpe hacía a Omodeo, el historiador del cristianismo que por aquellos mismos años (1924-1930) desplazó sus intereses hacia la historia del Resurgimiento, aunque desde 1926 mantuvo una crítica abierta contra el fascismo y fue paladín de la historia ético-política, de estricta observancia crociana, desde el punto de vista metodológico; las objeciones de la escuela de Volpe recayeron también sobre el alumno de Omodeo, G. Pepe. Esta dedicación de Omodeo a la historia contemporánea y del Resurgimiento se dio contemporáneamente a la de Volpe, y en cierto sentido por la misma razón: la profunda agitación política de la guerra y la posguerra italianas, y el fascismo. Aquella generación de «grandes intelectuales» meridionales que habían seguido a Croce y a Gentile en la «reforma intelectual y moral» italiana de principios de siglo (Gramsci, *Questione meridionale*) había seguido con simpatía el auge del fascismo porque consideraba que éste iba a restaurar el «sentido del Estado» y el orden y la disciplina liberal-conservadores (o liberal-nacionales para Volpe, que estuvo próxi-

mo a aquel grupo, pero cuidándose siempre de guardar las distancias respecto de los «filósofos»); y porque, no alcanzando a comprender por espíritu de clase la invocación, también en parte en su lenguaje mismo, de un orden nuevo, procedente de Antonio Gramsci, como tampoco la de P. Gobetti de una revolución liberal, creyeron ver en el fascismo el instrumento de la restauración incluso de la propia hegemonía. Cuando el fascismo atacó también el liberalismo tradicional y la democracia formal, la mayor parte del grupo aceptó igualmente las últimas posiciones, o por espíritu nacionalista, o por aceptación del fluir de la historia, o por la expectativa de dominar y conducir con el poder y el prestigio de su pensamiento a los *homines novi*, o por concebir al intelectual como servidor del Estado, o por identificar Estado, gobierno y patria. Sólo Croce, Omodeo y L. Russo se pasaron a la oposición, restringida al terreno cultural, renunciando a las actividades en el terreno político. Su reflexión sobre los últimos acontecimientos llevó a Omodeo a interesarse por la historia más cercana, por los recientes orígenes del Estado unitario italiano: por la misma razón, por tanto, pero en sentido contrario que Volpe.

Su postura crítica hacia el presente le llevó también a criticar a hombres y personajes de la época del Resurgimiento particularmente glorificados por la escuela idealista o por la historiografía monárquica (Gioberti, Carlos Alberto), ganándose así, de parte de los jóvenes de la escuela romana, la acusación de poca ecuanimidad, *como si la ecuanimidad indiscriminada no fuese eclecticismo.* Este eclecticismo se llamó «historia verdadera y propiamente dicha», «historia pura», «historia objetiva», en que pueden adoptarse criterios metodológicos distintos (ético-político, *Staatsgeschichte*, «psicológico», cultural, etc., etc., menos el marxista, que estos estudiosos se niegan a estudiar directamente y del que aceptan la deformación polémica crociana), aunque amalgamándolo todo en una suerte de olimpo académico desde el que se contempla con indiferencia «todo» el fluir de la historia y de la sociedad humana, se abarca «todo» y se comprende «todo», indiscriminadamente: teorías políticas y filosóficas, movimientos religiosos, economía, vida social, opinión pública, sentimientos; sin caer en la cuenta de que sin un centro, sin una línea particular, esta historia pura puede quedar sometida a lo que el fluir histórico, bajo la forma de imposición o tendencia política, puede imponerle: nacionalismo, imperialismo, conservadurismo, revolucionarismo abstracto, etc., etc. Como es lógico, esta «historiografía pura» cree tener una línea propia, un criterio particular, que es nada menos que el hombre, como escribía uno de sus más inteligentes y preparados representantes, W. Maturi, en un escrito programático de 1930: «Fusión total de lo individual y lo universal, de pensamiento y realidad, de hombres y clases dirigentes y pueblo, de pensamiento y sentimiento y vida moral.» Claro que ésta es una posi-

ción general que el talento literario (y todo el grupo en cuestión ha estado y está muy preocupado por el buen estilo literario y expositivo) puede hacer plausible, pero que no sale de un eclecticismo capaz de abarcarlo todo. Tanto es así que este insoslayable estudioso, mientras trabaja en la parte que le corresponde de la historia diplomática citada más arriba, en la dirección de la edición de los escritos de Cavour y en un tratado de historia de Italia durante la época napoleónica, nos ha dado hasta ahora, como su principal obra de mayor aliento, un volumen sobre la restauración napolitana de 1815-1820 y, sobre todo, una complacida evocación del «Don Quijote de la reacción», gran gentilhombre y ministro de policía borbónico, y publicista antiliberal, el príncipe de Canosa. La nueva generación, que gustaba de burlarse de la manía de la historiografía erudita de las rehabilitaciones ocasionales, ha cedido con frecuencia a tentaciones excesivas al revisar la ingenua apologética de la historiografía del Resurgimiento italiano (Garibaldi, Mazzini, Cavour, Víctor Manuel, según la imaginería popular) y ha considerado con excesivo amor las figuras del antirresurgimiento, y Omodeo con demasiado fácil realce, no obstante declararse, como Maturi, seguidor de la historia ético-política de Croce.

De este grupo, el historiador más abierto, y que del ideal de una «historia verdadera y propiamente dicha» y del deber del historiador de obedecer el fluir de los acontecimientos hizo algo más que un amable escepticismo ilustrado a lo abate Galiani, fue C. Morandi, de reciente desaparición (*cf.* la nota necrológica de Maturi en «Rivista Storica Italiana», LX [1949]); Morandi, ya en 1946, y remitiéndose a Salvemini y a Rosselli, señalaba las que le parecían líneas fundamentales de estudio «*Per una storia del socialismo in Italia*» («Belfagor», I [1946]), donde concebía la historia del socialismo como historia de un movimiento político en el marco más amplio de una historia de los partidos politicos italianos, a la que él mismo hizo contribuciones de importancia fundamental, y donde indicaba el trabajo por hacer (biografías, historias particulares, temas y problemas), sugiriendo por cuenta propia y a grandes rasgos una línea general. Entre los historiadores profesionales fue él el que prestó más atención a la publicación de los escritos de A. Gramsci, en que, incluso cuando no se habla de hechos históricos o de períodos de la historia italiana, se descubren los criterios de una interpretación histórica realmente moderna y científica de la historia italiana. Véase, por ejemplo, su trabajo sobre los italianos en el extranjero, problema caro a Gramsci y a Morandi. De su escuela proceden Conti, que ha estudiado los orígenes del socialismo en Florencia (Roma, 1950), Ragionieri, que prepara un trabajo sobre el municipio de Sesto Florentino, uno de los primeros ayuntamientos conquistados por los socialistas en Italia; Procacci, que estuvo en el Istituto di Napoli y estudia actualmente el Renacimiento francés, y primero, más

maduro, más formado, de entre los alumnos de Morandi y ya con posición autónoma; A. Saitta, que luego de un ensayo sobre un socialista a lo Moses Hess, tocayo y contemporáneo de José Mazzini (L. A. Mazzini), y entre trabajos de otra índole, aunque siempre de aliento europeo *(Dalla Respublica Christiana agli Stati Uniti d'Europa)*, ha dado una obra fundamental por su solidez crítica y por la renovación que representa para los estudios de historia del movimiento socialista internacional en su trabajo en dos volúmenes sobre Francisco Buonarroti, compañero e historiador de Babeuf, pero también maestro de Blanqui e inspirador del primer socialismo francés hacia 1840, patriarca del movimiento carbonario y de las sociedades secretas e inspirador y colaborador de las primeras acciones de Mazzini. Respecto de estos jóvenes no hay que hablar ya de un centro común, como en los tiempos de G. Volpe fue la escuela histórica de Roma; más bien hay que decir que con frecuencia trabajan entre dificultades y obstáculos importantes, mientras la historiografía de las corporaciones colegiadas, de los departamentos universitarios, de las escuelas, que pese a todo a veces les aceptan, los tratan con condescendiente e irónica desconfianza. Y no puede decirse que encuentren (salvo en casos aislados, como Dal Pane respecto de Zangheri) la ayuda de los profesores y estímulos para seguir la carrera. Su trabajo, que está apenas en los comienzos, se ha acusado de fragmentario, lo que es evidente, ya que incluso los frutos de la Scuola romana, con toda su organización y todos sus medios, sólo ahora comienzan a verse, y el trabajo de estos jóvenes no comenzó hasta después de 1944; también se le acusa de no saber unir historia de teorías e historia de ideas con historia de hechos y de acciones. Lo que no es válido ni para el trabajo de Conti ni para el de Saitta, aunque la actividad de Buonarroti es conspiradora y de sectas secretas y no de gabinetes diplomáticos. Tampoco es válido para la obra de E. Sereni, *Il capitalismo nelle campagne (1860-1900)*, aunque manifiestamente tiene todavia un carácter de ensayo general y Maturi la ha criticado con excesiva precipitación por algunos detalles y no en profundidad. Antonio Gramsci ha tenido una gran influencia en estos historiadores; pero sólo de Sereni diríamos que es un historiador marxista-leninista, aunque su obra no está redondeada ni ha profundizado en algunos detalles.

Los estudios de historia medieval y de historia municipal no han continuado la gran labor investigadora, de ediciones de textos, de grandes obras, de discusiones, de otros tiempos; también es verdad que la desaparición de P. Egidi (1929) y la dedicación de P. Fedele a la actividad política han contribuido a ello, mientras que estudiosos más jóvenes de la escuela de ambos rendían homenaje a las nuevas tendencias (G. Falco, *La polemica sul Medioevo*) o se volvían a la historia religiosa (R. Morghen). Volpe no se dedicó a la actividad política en sentido estricto, como Fe-

dele o como Ercole, convirtiéndose en ministro del gobierno fascista, aunque participó vivamente en ella, escribiendo en periódicos y revistas, y abandonó, como se ha dicho, toda actividad estudiosa. De cualquier modo, los estudios de historia medieval han sido menos sensibles a la influencia del materialismo dialéctico, excepción hecha de A. Donini, con sus cursos sobre los orígenes del cristianismo, asimismo historiador marxista-leninista, como Sereni. Los demás, como el abajo firmante, tratan de encauzarse en este sendero, aunque ignoro de cuál de ellos podría decirse que, como historiador, esté realmente en esta línea. Más que los restantes se aproximan a ella, para la historia de la filosofía y de la cultura, C. Luporini, y también G. Manacorda y R. Zangheri. No introducimos a P. Togliatti entre los estudiosos profesionales de historia, aunque no olvidamos sus escritos, como los dedicados a Gramsci y el dedicado a Giolitti, que son interpretaciones fundamentales de momentos decisivos de la historia italiana más reciente.

Mientras que en la historia literaria la influencia de Gramsci se hace sentir en N. Sapegno y en C. Muscetta, en la historia política, social, económica se advierte también al margen de los jóvenes que hemos mencionado: precisamente un joven salido del Istituto napolitano y que se declara discípulo de Croce en punto a metodología, R. Romeo, en su libro sobre el Resurgimiento en Sicilia, que es una historia moderna y completa de Sicilia en el siglo XIX hasta 1860, no sólo ha recogido un juicio de Gramsci, sino que además ha aportado una labor en que «economía y cultura, programa político y estructura social son aspectos concomitantes y contemporáneos de una síntesis única, que no contempla ya los engorros de un "espíritu" humano de origen teológico, antes bien se resuelve en la clarificación de una estructura social, que constituye el verdadero meollo de la historia». Saitta, que ha hecho esta observación, la concluye diciendo que «la concepción marxista se ha convertido ya, en Italia, en un clima cultural del que no puede escaparse; y esto tiene todavía un mayor valor sintomático precisamente porque Saitta vive en el ámbito crociano». La conclusión es quizá demasiado optimista por lo que afecta a los historiadores que ocupan puestos universitarios; respecto de ellos son válidos, por su planteamiento y por sus juicios particulares, casi siempre, los ensayos de la antología procrociana citada al principio. Pero en lo que concierne a los jóvenes, seriedad de estudio, labor filológica, abandono de la *Geistesgeschichte* abstracta, investigaciones minuciosas, apertura a nuevos problemas, coinciden realmente con el interés por la metodología marxista-leninista y gramsciana, como revelan incluso los a este fin repetidos escritos de un joven historiador manifiestamente católico, E. Passerin d'Entrèves, y el trabajo sobre el fin de la república de Venecia de otro joven que parte de planteamientos gene-

rales católicos, M. Petrocchi. Los dos parten del planteamiento de Maturi, pero siguen caminos propios, más modernos.

Es verdad que la labor historiadora de estos jóvenes no está organizada; G. Manacorda, que ha traducido al italiano por vez primera aquella *Conspiración de los iguales* que O'Brien tradujo al inglés en 1837, y que tiene *in progress* una historia de los congresos socialistas en Italia y dirige la revista «Società», quiere reclutar estas nuevas fuerzas; pero «Società» no es una revista de estudios históricos, como sería deseable que hubiese una. Las revistas académicas («Rivista Storica Italiana», «Nuova Rivista Storica») y las organizaciones de estudios históricos existentes no puede decirse que obstaculicen a estos jóvenes, pero tampoco que, en líneas generales, apoyen sus estudios y sus actividades, ya que en las universidades domina una actitud reverente general y genérica por la metodología crociana («ético-política», idealista) y que considera anticuada y acientífica, como un retorno al filologismo erudito de la escuela *económico-jurídica*, toda tentativa de alejarse de ella no sólo en términos generales, sino también en temas o en juicios sobre períodos, etc. Pese a todo, son jóvenes que saben trabajar animosamente y nos parece que han tomado la dirección justa.

Federico Chabod [1]

Ha muerto en Roma, el 14 de julio de este año, Federico Chabod, el más serio, el más objetivo, el más abierto, más inteligente y más vigoroso de nuestros historiadores. Cuando Luigi Russo me invitó a darle un «retrato crítico» de él y me dio un poco de tiempo, acepté con la esperanza (defraudada, como bien se verá) de saber dominar la tristeza que me producía la desaparición prematura de uno de los hombres que he tenido y sentido como amigo más adulto, casi como maestro, a pesar de la heterogeneidad de nuestra formación cultural y de nuestras convicciones elementales y fundamentales desde muchos puntos de vista, y de poder escribir por lo menos con ese poco de distanciamiento que Chabod supo mantener cuando escribió sobre su antiguo amigo Meinecke (*Friedrich Meinecke*, en «Rivista Storica Italiana», LXVII [1945], pp. 272-288) y que no mantuvo menos Maturi al recordar a Carlo Morandi (*Carlo Morandi*, *ibid.*, LXII [1950], pp. 159-179) o el mismo Morandi al escribir en el artículo que se citará más abajo sobre Nello Rosselli. Pero cuanto más leía y releía y reflexionaba, más me dominaban la tristeza y la melancolía; la acumulación de los recuerdos, no sólo personales, sino también de las muchas discusiones con amigos y coetáneos o casi coetáneos de Chabod y míos, y con amigos más jóvenes y jovencísimos, me llevaba irresistiblemente (*actus, non agens*) a pensar que con la muerte de Chabod concluye un período de los estudios históricos (de la historiografía, si se quiere) italianos. Un período asaz interesante que tuvo sus comienzos en la universidad turinesa de los años posteriores a 1919, frecuentada por Chabod, y que cuenta entre sus etapas con el Istituto di Studi Superiori de Florencia con el Salvemini de 1924 y 1925, y luego con muchos otros momentos, buenos y no tan buenos; se dio en él un florecimiento de los estudios históricos, tanto en el sentido más amplio, viquiano y crociano, como en el sentido más riguroso, muratoriano o filológico, ricos en fermentos, abiertos a todo planteamiento general, llenos de espíritu crítico y de contrastes e incluso de polémicas, pero casi siempre con un solidario espíritu de imparcialidad crítica, de desinterés irónico hacia las posiciones preconcebidas y dogmáticas, de amor a la investigación, con un equilibrado espíritu de colaboración científica que unió temperamentos y personas muy diferentes, estudiosos de convicciones opuestas y an-

1. Publicado por vez primera en «Belfagor», XV (1960), pp. 688-704. *(N. del t.)*

tagónicas, por ejemplo en cuestiones fundamentales como las filosóficas, políticas e incluso religiosas. Se me ocurre que Chabod fue como el fiel de la balanza de ese equilibrio (al menos para mí y para mi generación; y perdóneseme la cita clásica, pero incurro en ella por imitación de otra analogía de Chabod mismo): y que con su desaparición aquel período ha tocado a su fin. Habría que decir mucho. Pero, durante mucho tiempo de modo indirecto, como lector curioso y solitario, alejado de los núcleos neurálgicos de la actividad historiográfica, luego como modesto aprendiz y más tarde como compañero de trabajo aceptado y reconocido, este período, que discurre bajo el nombre de Chabod, es también un período de mi vida, de mi actividad de estudioso; no es menos cierto que me dediqué a la enseñanza universitaria de los estudios históricos por el juicio que emitió sobre mi trabajo. La melancolía, en definitiva, que se siente cuando se piensa en la suerte de los estudios históricos, es decir, en la práctica de los muchos y prometedores jóvenes y ya no jóvenes que tuvieron en él no sólo un maestro, sino también un guía para el desarrollo, necesariamente organizado en el plano de un amplio grupo y no de simple labor individual, de su actividad, esta melancolía y esta tristeza, de carácter si no objetivo sí general, se ha mezclado en estas semanas, meses ya, con una sensación de soledad, de que nos ha dejado solos, casi huérfanos, la desaparición de un ser humano que veíamos quizá sólo una vez al año, pero a cuya humanidad, a cuyo prestigio, a cuya autoridad, a cuyo ejemplo, a cuya experiencia nos habíamos acostumbrado a remitirnos, incluso tácitamente. Una sensación de abatimiento, asimismo, por alguna circunstancia de los últimos meses de su vida, de parálisis, de resignación, y una oscura inclinación a la inmovilidad. Así, repasaba artículos y libros, volvía con la memoria a hombres y cosas que rodearon a Chabod, pero la pluma se me caía por algo muy próximo a la desesperación. Imaginad, en pocas palabras, a una persona que haya puesto el significado de su vida y su trabajo en sus estudios y en su labor docente; que conscientemente haya limitado y circunscrito esta actividad a una sociedad de estudiosos, jóvenes y ancianos, sostenida y guiada —mejor aún, animada— por un hombre estimado como persona y como ciudadano, y admirado como estudioso; por un colega al que se acudía en busca de consejo en muchas cuestiones prácticas de la vida de los estudios, al que se recomendaba de buena gana los mejores alumnos, con la seguridad de que había afinidad en los criterios fundamentales del trabajo historiográfico y en el respeto por toda posición intelectual e ideológica seria. Para un hombre no del todo ingenuo, pero sí dedicado al estudio y la enseñanza, esta amistad, esta solidaridad es mucho. No hay que ver, por tanto, una hinchazón retórica en la aludida sensación de postración intelectual, que es como una parálisis prolongada de las facultades críticas y también una dispersión y disolución de las llamadas

energías vitales. Es fácil admitirlo, pero difícil salir de ello. Y cuanto más reflexiono a propósito de lo que recuerdo y he leído de la vida de Chabod, y cuanto más pienso en sus trabajos y en sus estudios, mientras los releo, menos capaz me siento de ordenar los muchos, los ingentes recuerdos que se me apelotonan en la cabeza, en un retrato crítico que hable sencilla o dominantemente de su lugar en los estudios, en un cuadro general. Demasiado converge para mí en el nombre de Chabod. Pongo un ejemplo: al poner en orden las notas que desde la época de *Per la storia della vita religiosa*... he publicado en ocasiones, aunque con mayor frecuencia he retenido para mí, sobre los libros de Chabod, he encontrado una reseña comenzada y bastante avanzada pero no terminada del volumen *Le premesse alla storia della politica stera italiana dal 1870 al 1896*, Bari, 1951: y alguna anotación preliminar y marginal escrita hace años puede explicar las razones de mi tristeza:[2] «He leído el libro de Chabod por segunda vez y no encuentro todavía la manera de ponerme a escribir, como suele decirse, crítica, objetivamente, o, como solía decirse antaño, con la debida distancia científica. No es, a decir verdad, porque trate de temas de los que yo no me haya ocupado nunca ex profeso, ya que, por el contrario, uno de los efectos de este libro fue estimularme a ocuparme de tales temas, reavivándome el interés o por lo menos la curiosidad por aquellos «moderados» y por sus problemas y actividades. Ni siquiera es por la admiración, teñida de cierto temor reverencial, que sentí por Chabod antes de conocerle mejor y poder tratarle incluso como a amigo, lo que matizó en otro sentido pero no modificó mi admiración: porque cuanto más vivas están la admiración y la estima, más cálida es la amistad y más siento el acicate de la crítica y de la delimita-

2. Los apuntes para la mencionada reseña —encontrados póstumamente entre los papeles de Cantimori— comenzaban con estas consideraciones fechadas en 22 de abril de 1954:

«Es muy cierto que no hay historia sino del pasado, y en el sentido literal y elemental del argumento, sin pseudodialécticas de siempre pasado y siempre presente, de presencia de la historia o del pasado, y de transitoriedad del presente, de objetivación de lo actual, etc. Chabod ha terminado este volumen, ha dado comienzo a esta historia suya de la política diplomática o exterior italiana, del Estado italiano, en el momento en que este Estado se dispone a disolverse en el "europeísmo" de sus representantes oficiales, y se hunde, debilitado como está tras la corrupción fascista y la derrota, en la política mundial, y se disuelve porque lo gobiernan y dominan las fuerzas contra las cuales (contra los dirigentes de las cuales) se formó y que lo han negado siempre como Estado. No es que acabada la clase dirigente liberal-moderada-demorradical y concluida su forma de Estado pueda decirse que ha concluido el Estado: esto sería una ingenuidad. Y si el socialismo hubiese dado una nueva clase dirigente que hubiese tomado el poder, habría habido algo nuevo, pero no la destrucción del Estado italiano (además, los fascistas mismos calificaban a los socialistas y "bolcheviques" de antinación, no de antiestado; y respecto de ellos hablaban paretianamente de "conquista del Estado"). Son imaginables otros casos en que puede cambiarse de clase dirigente sin destruir el Estado; ahora por el contrario, al margen de los

ción. Tiendo, por tanto, a considerar a la persona que realmente me importa, sin velos, críticamente, sin ilusiones, como procuro considerarme a mí mismo. Cuanto más aprendo de un libro y de un hombre, más necesidad siento de criticarlo: lo que es válido ante todo también para Chabod y para su libro. Es otra cosa lo que me contiene, lo que me impide, lo que no me deja alcanzar la distancia crítica. Hay demasiado de mi juventud intelectual en la atmósfera cultural que arropa a este libro, que este libro respira: son demasiadas las resonancias, fuertes y débiles, que despierta en mí, demasiadas las sombras de mi pasado personal que evoca para que pueda ponerme a hablar de él con sosiego, a señalar sus líneas maestras, a valorar y criticar su estructura, a discutir sus juicios, a resumirlo siquiera. Todo el libro de Chabod se me aparece impregnado y perfumado de aquella atmósfera intelectual y cultural de los años de la primera posguerra, de sus lecturas, de sus discusiones metodológicas, de sus planteamientos, tal y como surgieron entonces y continuaron en los años posteriores a 1930 hasta —por poner una fecha importante para delimitar cosas no tan importantes como son los recuerdos de los estudiosos— digamos el fin de la guerra civil española.

En el año en que Chabod ayudaba a Salvemini a cruzar clandestinamente la frontera, me afiliaba yo al partido fascista, creyendo que éste iba a hacer la revolución republicana, sindical, nacional, de Corridoni y de Mazzini. Una revolución desde arriba, porque la «plebe» carecía de educación política y tenía necesidad de una autoridad. ¡Cuánto del mazzinismo «autoritario» teorizado por un estudioso mazziniano que leía mucho, y cuánto del republicanismo «romano» en que se había educado encuentro evocado en muchas hermosas páginas de este libro! A la sazón, en deter-

---

aspectos más palpables (derrota militar, etc.), es decir, sin detenerse siquiera en los aspectos más tangibles de este fin del Estado italiano (de la forma político-administrativa con que se había organizado por obra de los moderados italianos —aunque no sólo *para* la clase dirigente por ellos representada, sino, al menos conscientemente, *para* la nación entera— la nación italiana) como son la derrota, el fascismo, etc., ahora, digo, por el contrario, el Estado nacional italiano ha llegado a su fin, sin que haya quedado otra cosa que un enmascaramiento administrativo-jurídico muy gastado del excesivo poder de los anárquicos industriales monopolistas y de los clericales. El hecho mismo de la nueva constitución así lo indica: que ésta permita a nuevas fuerzas combatir a las fuerzas destructivas y preparar otro Estado es otra cuestión. Que haya melancólicos "pasadistas" como el abajo firmante que se sientan sobre todo y ante todo servidores del Estado, y que consideren además sus propias concepciones políticas al servicio del Estado italiano, quizá quiera decir que hemos sobrevivido o que querríamos salvar ese tanto de vida que acaso permanezca en esta vieja estructura: de cualquier modo, mi lealtad al Estado (por la que siento que es mi deber combatir con la crítica a tal gobierno y apoyar a cual otro) no es prueba de la fuerza y supervivencia del Estado, sino de mis sentimientos, etc. Aunque yo creo que el Estado debe renovarse *ab imo*.

»Así pues, ahora que el Estado italiano se ha extinguido, Chabod puede escribir su historia en la forma más concreta y clásica de la historia estatal: la de la política exterior.» *(N. del e.)*

minados círculos, parecía que sólo los republicanos pudiesen hablar de Roma: el «ellos nos han dado Bizancio» estaba vivo para nosotros y nos dejaría más bien desilusionados descubrir que la retórica romana la *sentían* incluso los «moderados», como ahora nos dice Chabod: [3] naturalmente porque no sabíamos que era retórica. Así, el recuerdo que aflora de las primeras lecturas mazzinianas, asociado en la memoria a discusiones sobre el principio de autoridad en Mazzini, a la lectura de los *Profeti del Risorgimento* de Gentile, y a las charlas de los amigos republicanos de la escuela que discutían sobre la tendencia republicana del fascismo (que de todos modos, según ellos, habría conducido a la república) y al romanismo carducciano, se asocia también al recuerdo de la aprendida indignación ritual ante aquellos «moderados» que en el libro de Chabod aparecen, ¿cómo decirlo?, críticamente glorificados (por mantenernos en la línea evanescente de estos recuerdos)...[4] Es más sutil y quizá más complicada la tur-

3. Anotación al margen en el manuscrito de Cantimori: «Me inclinaría a decir que por la situación subalterna de aquellos hombres respecto de la Iglesia de Roma y de la tradición retórica.» *(N. del e.)*

4. En el manuscrito siguen aquí además estas observaciones:

«La sugestión del recuerdo me lleva a servirme asimismo de extrañas cadencias, quiero decir fáciles rimas, que en el liceo de Forlì pasaban por dannunzianas, y los buenos consejos del profesor Vittorio Lugli caían en saco roto. Estos recuerdos son también un ulterior (modestísimo) testimonio de la exactitud del juicio de Chabod sobre la importancia del mito o de la "idea", como él dice, de Roma en el mundo ideológico de los gobernantes italianos del período por él abarcado. Casi parecería que la satisfecha ambición de algunos fascistas de aliarse con la vieja "derecha" o con hombres de la "izquierda" del tipo de Crispi, superando con su fascismo "ilustrado" los antiguos antagonismos entre republicanos y monárquicos, estuviese justificada, al menos en este sentido, bajo este aspecto. Chabod hace algunas observaciones en esta dirección, aunque parece que no se le escapa que en los hombres por él estudiados la apelación al mito de Roma fue más una llamada a acentuar el sentido de la responsabilidad que un instrumento de propaganda y de diversión (como se contaba, por ejemplo, que ocurrió cuando Ercole, en un discurso de inauguración en presencia de Mussolini, insistió en la política giolittiana, y el comentario del poderoso testigo fue que habría tenido que hablar menos de Giolitti y más de Julio César).

»Un historiador de lengua alemana, que tiene más o menos la edad de Chabod y que es amigo suyo, mientras discutía con el abajo firmante una tarde de verano en una terraza que daba al Rin sobre cómo un intelectual de sus gustos "podía llegar" (muchas veces no se piensa que uno puede ser "conducido", en el sentido de Martín Lutero) al "comunismo", terminó en cierto punto diciéndome: "Cuando me esfuerzo por comprender el sentido íntimo de lo que quieren ustedes los comunistas, comunistas como usted, pienso siempre en aquella silla de Van Gogh, con el mimbre amarillento, el tabaco, los ajos en la caja del rincón." Le parecía que de aquel cuadro emanaba una sensación de sencillez y esencialidad de vida sobria, de luminosa autolimitación; y entonces pensé en la historia de la vida de Van Gogh y en lo que había oído llamar "realismo proletario". No sé si comprendí bien a mi amable colega; todo lo más, que quería vincular su vivo sentido estético de tradición burckhardtiana con mis convicciones, y había elegido aquel ejemplo. No lo supe o no quise pedir aclaraciones entonces porque la alusión a Van Gogh me había transportado inesperadamente atrás, entre recuerdos de primeros contactos con la vida y la cultura alemanas, estrechamente relacionadas para mí con la primera lectura de Novalis: descubrimientos y retornos de la cultura alemana en los años anteriores a la guerra, una sensación de amargura nítida y

bación que despierta una cita inesperada y que hace poner en movimiento toda una serie distinta de recuerdos. Incluso en este momento, mientras debería reflexionar sobre los problemas y sobre las cuestiones fundamentales que afronta Chabod, una cita de Novalis (¡el Novalis de Meinecke!) oscurece todo lo demás. Es un pequeño motivo que Chabod insinúa en la página 145 y que luego recoge en la página 405, con ese juego de ecos y resonancias que caracteriza su trabajo, tan lleno de referencias, de alusiones, de sugerencias evocativas y reevocativas, de motivos que vuelven y se recogen y se matizan siempre de manera distinta, con sutiles modificaciones de tono y con un elegante encaje de contrapuntos y transparencias. Al hablar de Luzzatti y de sus observaciones sobre la política italiana luego del Congreso de Berlín de 1878, concluye Chabod: «... habría podido lamentar que la idea augusta de nacionalidad prevaleciese sobre la idea humana y sublime de la cristiandad», y ve en esto «una vuelta a los sueños que ya habían inspirado a Novalis, en 1799, entre el tumulto de las guerras, su himno a la cristiandad medieval y su vaticinio de una nueva cristiandad». Luzzatti no habla de Novalis. Tiene en la cabeza algo bien distinto de *Christenheit oder Europa*, pone en primer plano la Rusia cristiana y hace recaer el acento más sobre el hecho religioso que sobre la unidad europea propugnada por la unidad católica, como por el contrario hace Novalis. En la época del romanticismo religioso juvenil y no juvenil de Luzzatti, Novalis no estaba de moda, aunque el veneciano que conocía bien a sus alemanes y había leído *De l'Allemagne* ciertamente no lo ignoraba,

---

atractiva que se cultivaba incluso en el gusto por los primitivos y que entre nosotros estaba representado en parte por ciertos aspectos de la *Voce*, despertaban en el inexperto provinciano entusiasmos afines a los que ahora afloran en mí, al volver a encontrar tan agradablemente fuera de lugar a mi querido Novalis en el texto de Chabod, junto a la prosa sentimental del diario de "Gigione" Luzzatti, en p. 405, nota 3, aludiendo a una de las muchas aplicaciones que la prensa clerical ha hecho del esquema: reforma protestante - revolución francesa - males actuales (en aquella época: Comuna y socialismo). Chabod observa: "Este motivo... remite por lo demás a la reacción católica del siglo XVIII y comienzos del XIX, y en particular a Novalis y a De Maistre", con lo que abandona el tono y color de la *Einfühlung* evocadora y nos da una indicación histórica precisa y justa. No acierto a quitarme de la cabeza la impresión de que en el pasaje anterior, sólo por un sentido del recuerdo en cierto modo parecido al que he insinuado, pueda desentrañarse en la erudita y sólida estructura del texto de Chabod un deslumbre tal de desolada luz lunar. De otro modo, acaso, nuestro estudioso habría terminado con otra referencia la cita de Luzzatti. Ahora muchos católicos declarados y militantes de lengua alemana rechazan la interpretación historiográfica de De Maistre y de sus sicofantes alemanas, y se sonríen, como hace el medievalista Heer, ante la extraordinaria importancia que le fue atribuida en nuestros años juveniles. Pero ésta es otra historia.

»Todo el libro de Chabod se me aparece impregnado y perfumado de la atmósfera individual y cultural de los años de la primera posguerra, de sus lecturas, de sus discusiones metodológicas, de sus planteamientos, tal y como surgieron entonces y continuaron en los años posteriores a 1930 hasta, por poner una fecha tremenda para delimitar hechos nada tremendos, como son los recuerdos de los estudiosos, digamos la guerra de España.» *(N. del e.)*

me complace suponer. ¡Pero en nuestra época! Cuando entonces salía un joven de Italia para irse a Alemania, como hizo Chabod, que fue a estudiar durante un año con Meinecke, descubría no sólo el *Weltbürgertum* y el *Nationalstaat*, sino también a Novalis y Hölderlin, que fueron las grandes modas literarias y culturales de la primera posguerra alemana junto con la boga política de Adam Müller... No alcanzo, hasta tal punto la riqueza y vitalidad de la prosa de Chabod me renueva esta sensación, a librarme de estas imágenes, de este hálito de cosas que fueron descubrimientos, conquistas intelectuales, aventuras mentales, luchas por adquirir una mayor apertura y una cultura no provinciana y restringida, y que ahora son hojarasca...»

Y ahora también Chabod, que estaba en la plenitud de la madurez y de la productividad científica y educativa, que me hacía avergonzarme a veces de este gusto mío por las evocaciones y me instaba a la sana laboriosidad concreta y diaria, que con el ejemplo nos enseñaba cómo hay que avanzar y no demorarse en las cosas concluidas aunque sean parte de nosotros, ha pasado a formar parte de este reciente pero lejano pasado. Hablar de su vida y de su obra, yo no sabría. De la situación espiritual de postración y temor sólo he llegado a salir con esfuerzo hablando de Chabod con algún joven alumno, de esos que por suerte se encuentran de vez en cuando; personas con las que, aunque menos expertas por contar con menos años de trabajo y de investigaciones acumuladas, la charla es provechosa y fecunda tanto para el historiador provecto como para el principiante, porque si éste aprende cosas, noticias, ideas, información, método, aquél se siente devuelto a la inmediatez humana y a la práctica concreta de la labor científica a que se ha dedicado. Es una relación amistosa entre alumno y profesor (utilizo términos de la vida académica, pero la relación es de colaboración productiva, y quizá más fecunda para el espíritu anciano, obligado a renovarse y a no anquilosarse) que acaso se sienta más viva e intensa en los estudios históricos. Y pensaba escribir aquí, como primer testimonio, algunos de los recuerdos, de las reflexiones que me asaltaron mientras hablaba con estos jóvenes tan serios que su deseo de conocer tras los estudiosos a los seres humanos elimina toda resistencia a confiarle nuestros recuerdos, con la esperanza de que les sirvan para algo, puesto que los solicitan.

En mis años universitarios y postuniversitarios adquirí y utilicé la edición del *Príncipe* preparada por Chabod, pero no comprendí ni su importancia ni sus implicaciones, ni había leído su estudio sobre Maquiavelo, publicado en la «Nuova Rivista Storica». El primero en hablarme de Federico Chabod y de Carlo Morandi como estudiosos de los problemas que me interesaban fue Raffaele Ciasca. Durante mi primer año de docencia en el liceo de Cagliari esperaba poder seguir estudiando como había hecho

hasta entonces en Pisa, y me había propuesto seguir algunos cursos en la Universidad; Ciasca me había escuchado con amabilidad y durante mucho tiempo conservé los apuntes que tomé de sus clases sobre la historia de la colonización, sobre los diversos tipos de colonias, etc. Un día me preguntó por mis estudios y me habló de los jóvenes de la escuela histórica de Roma, Chabod y Morandi, y me hizo leer el ensayo maquiaveliano de la «Nuova Rivista Storica»; pero yo tenía el espíritu puesto en la historia de los heterodoxos, en el conservadurismo europeo, en las ideas y teorías del populismo alemán, en los autores católicos, en Rilke, en Sombart: los estudios históricos positivos me parecían algo muy distante. Poco más tarde, en Pavía, Carlo Morandi me estimuló a enviar a Chabod un ensayo mío, en el que tenía interés. Para mí había sido en todo momento un nombre; el nombre de un estudioso que se ocupaba de temas afines a los míos, del que se comenzaba a hablar con estima e interés, para el que se preconizaba un gran porvenir. Oí hablar de él con admiración tras el Congreso Internacional de Estudios Históricos de Varsovia, de 1933, donde había hecho su primera prueba internacional importante, con su célebre ponencia sobre el concepto de Renacimiento, tema del que yo me había ocupado y que me atraía mucho: [5] y me parecía algo grande que un «historiador» se dedicase a temas aparentemente de carácter tan «filosófico». Así, cuando tuve ocasión de conocerle personalmente, en Roma, en su mesa de trabajo, en el Istituto Storico per l'Età Moderna e Contemporanea, yo estaba lleno de curiosidad e interés, pero también de temor reverencial. Le llevaba saludos de Morandi y tenía alguna pregunta que hacerle; pero las preguntas le tuvieron que parecer genéricas o indiscretas o equivocadas, y mi temor reverencial se vio confirmado. Su elevada estatura, su faz seria, su voz profunda, su vestir a mi juicio elegante, su actitud, su porte, su dicción solemnes y un poco distanciados, de profesor provecto, la cortés indiferencia con que se desentendió de mis inseguras preguntas y de mis tímidas aproximaciones, todo contribuyó a dicha confirmación. Mientras tanto apareció el «Boletín» del Congreso Histórico Internacional; pude leer también yo su estudio, releí su *Maquiavelo* y comencé a comprender su importancia. Poco a poco, por el trabajo en la *Enciclopedia italiana*, donde él era redactor en la sección de historia moderna, por mi colaboración en la «Rivista Storica Italiana», por alguna que otra visita suya al Istituto di Studi

5. Para situar un poco a Cantimori en estas evocaciones autobiográficas: en 1933 tenía 29 años; tras un viaje de investigación por Alemania, volvió a Italia y dio clases en un instituto de segunda enseñanza de Pavía entre julio de 1932 y julio de 1933; en 1934 fue adjunto del Istituto di Studi Germanici de Roma; en 1937, profesor de historia del cristianismo en la Facultad de Letras de la Universidad de Roma; entre 1941-1948, catedrático de historia de la Escuela Normal Superior de Pisa; a partir de 1951, catedrático de historia moderna en la Universidad de Florencia, etc. Sus publicaciones académicas —artículos— se elevaban a la cincuentena en 1933. *(N. del t.)*

Germanici con ocasión de conferencias de importancia, más raramente por alguna que otra intervención suya en los pequeños círculos de amigos que de vez en cuando se reunían (Carlo Morandi, Walter Maturi, Ernesto Sestan, Franco Borlandi), aprendí a conocer sus profundas cualidades humanas, la seria cordialidad de quien aprecia el trabajo del prójimo, su compromiso vivo y apasionado hasta el punto de parecer a veces casi ingenuo, como quería aducir algún conocido demasiado listo: de suerte que en las raras ocasiones en que me encontraba con él me sentía acaso mejor que con amigos que veía más a menudo, pero que en resumidas cuentas formaban parte de tal o cual grupo o *clan* (los de las escuelas históricas, de la Enciclopedia o del Istituto di Studi Germanici). Yo prefería la compañía siempre viva y variada de los críticos de arte alrededor de C. L. Ragghianti; por lo menos, entre los críticos de arte no se oía hablar de convocatorias y oposiciones, y aunque se discutía mucho y sobre todo se escuchaba no menos al impetuoso Ragghianti discutir de política, no se contaban anécdotas satíricas antifascistas ni había una atmósfera iniciática de alusiones, guiños maliciosos, por tal o cual historieta que interesaba, sí, a tal o cual escuela, pero que no decía nada o decía muy poco a los profanos. Pero con Chabod, como por lo demás con Carlo Morandi y con Sestan, y con los demás, pero con Chabod, Sestan y Morandi sobre todo, en las raras ocasiones en que se podía estar con ellos, se sentía que se estaba con personas que creían en serio lo que decían y hacían, con personas convencidas de la utilidad de su trabajo y que sabían hacer éste con sensibilidad, experiencia y habilidad consumada. Con Chabod se encontraba uno de pronto inmerso en el plano objetivo o, tal vez, como él habría preferido decir, en el plano de los hechos y las cosas: lo que interesaba era el problema, y el material necesario para plantearlo y resolverlo era el trabajo, el conocimiento del campo de trabajo, el rigor del dominio metodológico, la información completa. Con Chabod, apenas pasábamos la prueba de saber de qué nos acupábamos, nos sentíamos complacidos por el interés objetivo que dedicaba, no a la persona, sino al trabajo, no a las *côteries*, sino a las cosas, y poco a poco acabábamos por entusiasmarnos con los consejos y sugerencias que recibíamos, por el calor humano que irradiaba tras los primeros momentos de aparente frialdad, por su forma de entregarse sin reservas a temas que si eran nuestros al principio terminaban por ser también suyos. Sin embargo, las distancias se mantenían. Su trabajo era mucho, las ocasiones de visitarle eran muy pocas, el prestigio y autoridad que rodeaban ya innegablemente su nombre impedían que la profunda simpatía humana que en seguida comencé a sentir por él se convirtiese, mediante la frecuencia de los encuentros y las discusiones, en diálogo amistoso; habría sido en todo momento un diálogo entre un joven y un anciano, no tanto por los pocos años que nos separaban cuanto por la bien ordenada soli-

dez de su preparación y la madurez de su inteligencia, y asimismo por la tradición de altos estudios que le habían transmitido la escuela turinesa de Egidi, el Istituto di Studi Superiori de Florencia con Salvemini, la experiencia de la escuela alemana con Meinecke, la de la primera escuela histórica «moderna» de Roma, el viaje de investigación de archivos a Simancas con Egidi y Cortese, en que había hecho amistades como la que trabó con Fernand Braudel. Se habían servido de medios de última hora, cuyos nombres sonaban casi misteriosos en mis oídos, como la *Leica* y los microfilmes. Estaba también el hecho de que, a pesar de la amabilidad de Chabod y Morandi, yo estaba en el fondo alejado de ellos, aparte de por la cualidad de su preparación, por la diferencia de nuestro origen como estudiosos.

Fue en Roma donde Chabod y Morandi primero, luego los otros jóvenes historiadores que se encontraban en sus centros de enseñanza o en la Enciclopedia, me hicieron comprender tanto indirecta como, más tarde, manifiesta y directamente, que los estudios históricos no se limitaban a la historia diplomática y a la historia política (de los Estados), sino que se estaban abriendo a intereses muy varios, como el de la historia religiosa, o el de las teorías políticas; fueron en suma sus charlas y sus invitaciones a reflexionar, y sobre todo el cordial aunque distanciado interés que Chabod manifestaba por las investigaciones que yo tenía en curso, lo que me llevó a aclarar mis anticuadas ideas, antes de seguir adelante con ellas sin reflexionar, sobre la historia del pensamiento religioso como pensamiento filosófico; lo que me llevó a sacar las pertinentes conclusiones de la impresión que me había causado años antes el célebre ensayo de Febvre, lo que me hizo superar mis dudas sobre mi propia falta de preparación, que vanidosamente llamaba yo metodológica, ya que no había estudiado ni paleografía ni diplomática, ni historia del derecho ni historia económica, sino que había vagado entre la filosofía y la teología: en otras palabras, lo que me indujo a dar efectivamente, casi contra mi voluntad, el salto práctico que hacía falta dar para abandonar la fascinación de Tocco y llevar a la práctica concreta las enseñanzas de Croce, de Volpe y de Gentile. Es ésta una de las más profundas razones que tengo para estar agradecido a Chabod como estudioso; el haberme enseñado, mediante el ejemplo y la discusión sobre el trabajo, a delimitar, definir y llevar a la práctica concreta las investigaciones, haciendo caso omiso de las distinciones y las teorías («historia de la cultura», «historia de la filosofía», etc.); y como hombre, el haberme ayudado a entrar en la sociedad de estudiosos o «gremio de los historiadores» que a partir de entonces, bajo el nombre de Chabod, fue también la mía, y en la que, debo decirlo, me he encontrado totalmente a gusto como estudioso y como profesor, mucho más de lo que me habría encontrado en otros grupos de estudiosos. El elevado espíritu de muchos estudiosos, así como su ecuanimidad, pero tam-

bién el prestigio y la autoridad que tuvo entre estudiosos de edad avanzada y no tan avanzada y entre los jóvenes y los muy jóvenes, permitieron mantener a Chabod un notable equilibrio y una notable concordia entre los historiadores: no ciertamente por la virtud carismática de la llamada imparcialidad que debería ser natural en los historiadores, sino por las cualidades y la sabiduría del hombre, que ya entonces se perfilaban, mientras aún era joven, con su libre enseñanza todavía reciente, ya ejercitado y seguro en el conocimiento de su arte y en las relaciones con los demás estudiosos. Me parece verle todavía con la faz tensa y la mirada escrutadora mientras me animaba a tener el valor de aceptar las responsabilidades del estudioso de historia; no pasaría mucho tiempo sin que me reprochase mi falta de preparación orgánica, el tiempo que había perdido y mi ignorancia del método histórico. Me parece volver a oír su voz mientras repaso sus lecciones precisamente de metodología histórica (Milán, 1940-1941, Istituto per gli Studi di Politica Internazionale: introducción al curso *Comuni e signorie nell'Italia settentrionale*): «Toda investigación necesita premisas críticas especiales, un procedimiento metodológico propiamente "suyo" que ninguna teoría generalizadora podrá aportar nunca, y que sólo la "discreción"[6] personal del estudioso, su sentido histórico, su "olfato", por así decir, afinado por la experiencia, pueden sugerirle... En la práctica, según observaba el príncipe de los historiadores italianos, Francisco Guicciardini, hace falta ante todo "discreción".» Hace años que tomé nota de estas palabras, mientras recogía testimonios de los grandes historiadores sobre el carácter del trabajo historiográfico, considerándolas muy parecidas a ciertas manifestaciones de Droysen, a afirmaciones de Ranke, de Burckhardt, y a otras apelaciones a un elemento inefable y no comunicable mediante la enseñanza directa y manifiesta, sino sólo mediante el aprendizaje o la experiencia (intuición, apercepción, sensibilidad, olfato, práctica), para tratar de esclarecer de qué se trataba exactamente y cuál podía ser la relación entre estas posiciones y la que se suele llamar ciencia histórica, comunicable y enseñable. Pero ahora soy incapaz de analizar fríamente tanto las posiciones mencionadas como las afirmaciones al respecto: y me parece oír una vez más su voz, un poco amonestadora, un poco irónica, mientras me decía :«Mi querido Cantimori, en la práctica, como decía Guicciardini, lo que se necesita es discreción.» Es una voz, un rostro. No recuerdo el lugar: tal vez su despacho en la redacción de la *Enciclopedia*, quizás el Palazzeto Venezia, acaso otra parte. Característico de Chabod fue el que me reprendiese porque, impresio-

6. La «*discrezione*» italiana cuenta con una acepción de que carece la «discreción» castellana: el sentido de la razón formativa; de hecho, mientras nosotros decimos «edad de la razón», «tener uso de razón», etc., los italianos dicen «edad de la discreción, «uso de la discreción», etc., refiriéndose a la formación intelectual y moral de los adolescentes. *(N. del t.)*

nado yo por sus duras y evasivas palabras cuando fui a pedirle consejo sobre si presentarme o no para la enseñanza universitaria libre y él me hizo comprender la indiscreción de pedir tal dictamen al más joven de mis futuros jueces, me presenté a otra convocatoria. Si hubiese hecho uso de la discreción, no sólo no habría incurrido en tamaña falta de delicadeza, sino que además habría comprendido por sus palabras que habría podido presentarme con favorables expectativas. Las palabras fueron las mismas que las que aplicaría años más tarde a la metodología; discreción, práctica, sensibilidad, olfato. ¿Sería casualidad? ¿No sería más bien un serio sentido de la coherencia humana de hombre que sabe calar hondo en el trabajo de los demás, de hombre que del trabajo hace su vida, hasta el extremo de que en él reglas de conducta y normas de trabajo, en el sentido más general de los términos, acaban por ser una misma cosa? No sabría expresar mejor este hecho sin recurrir a una terminología hegeliana que no estaría conforme con el recuerdo de Chabod. Esta profunda coherencia del hombre con el estudioso la experimentaron todos los que le conocieron y con que he hablado; y el secreto de su eficacia era que amigos y condiscípulos podían seguir su ejemplo y también sus escasas palabras. No sermoneaba; replicaba con hechos, expresaba sus opiniones como si se tratase de juicios profesionales o como si emitiese un voto, pero los consejos prefería ocultarlos bajo un carácter aparentemente secundario: por ejemplo, el deber de no ofender al huésped extranjero con el que hay que pasear (llevando ostentosamente en el bolsillo, por ejemplo, un periódico abiertamente hostil a su país), etc.

Pero la verdadera lección de conducta era la otra, su coherencia no manifiesta sino practicada durante toda la vida con sus propias convicciones y su propio trabajo. Alguno se sonrió cuando en la convención Volta, de 1948, intervino Chabod para invocar los ideales de libertad de Mazzini y de Cavour en tanto que ideales totalmente válidos en el presente, en contra de un participante que había querido reducir el republicanismo mazziniano a una tradición genovesa, y la política unitaria nacional a nacionalismo. La sonrisa en cuestión era fatua, ya que Chabod encarnaba la modernidad y la vitalidad de aquellos ideales ante las citadas reducciones: pero era también el hombre, el profesor ex combatiente que había mandado un pelotón de partisanos, el que había resistido presiones sin cuento, mientras era huésped del ejército francés, por la cuestión del valle de Aosta, el que había actuado políticamente en el valle mismo para conservarlo para Italia en medio de y contra dificultades de todo tipo, en aquellos años que siguieron a la derrota; presiones del gobierno francés, poderosos intereses capitalistas e industriales (cuencas hidroeléctricas, etc.); violentos movimientos callejeros que supo contener con sensatez de político y valor intelectual, moral, civil y físico. ¡Y con qué sencillez contaba las cosas, explicando las razones tácticas y estra-

tégicas de su actuación, mientras el amigo que le escuchaba imaginaba el rostro de Chabod cubierto de sangre, y su firmeza a la hora de no aceptar las provocaciones! Y concluía: «Esto me ha enseñado mucho; gracias a esta experiencia, he cambiado de opinión en relación con muchas cosas. Me hago menos ilusiones respecto de los hombres: la práctica me ha hecho comprender qué hay detrás de muchas ideas, pero también cuánto vale tener ideas, y tenerlas claras, y saberlas llevar a la práctica con discreción.» Aquella vez (no reproduzco todo el discurso para no ofender, ni siquiera con la memoria, su tremenda reserva, que detestaba se hablase de él y de sus actividades, antes bien quería que se hablase sólo de sus trabajos como tales, discutiéndolos) no reanudó la desenfadada polémica en relación con mis intereses de historiador de la cultura y de las ideas, ni en relación con el materialismo histórico: había sido una experiencia compleja que él reproducía contándola y comentándola, no con enunciados teóricos, sino con hechos y descripciones de cosas y recuerdos de personas. Pero su conclusión era: «así me siento más preparado para ser historiador de cosas serias». El amigo que escuchaba, y que no tenía nada que contar que pudiese situarse en la misma esfera que lo que Chabod había llevado a cabo, recordaba con amargura el dicho de aquel moralista francés que decía que el historiador no es otra cosa que un político frustrado. Y pensaba: la maliciosa máxima dieciochesca es válida sin duda para muchísimos historiadores, historiógrafos y profesores de historia, pero no para hombres y ciudadanos como Chabod. Y cuando Chabod saltó de aquel modo en la convención Volta, no hablaba sin duda contra las ideas nuevas que completaban y articulaban las libertades de Mazzini y Cavour, sino en contra del planteamiento de un realismo político-historiográfico fácil y pseudomoderno que cree saber localizar siempre los antecedentes *ancien-régime* de todo ideal político serio del siglo XIX. (Las pocas palabras que pronunció Chabod no figuran en las actas publicadas de aquella convención; pero conservo una sinopsis de ellas en mis notas de entonces.)

Entre 1934 y 1937 se discutía a menudo sobre la personalidad de Chabod en aquellos grupúsculos romanos; uno, rebosante de filosofía idealista, no comprendía el interés que un estudioso tan «moderno», y que había comenzado trabajando a Maquiavelo, podía tener por un autor de entonces y teórico político de segunda fila como Botero; había quien pensaba, remitiéndose a la colección de pensadores políticos en que se habían publicado después del volumen de 1934 la antología de Botero y el ensayo introductor de Chabod, en las tendencias historiográficas condicionadas por la reactivación política católica o neogüelfa (revaloración de la función del papado y del catolicismo postridentino como único elemento de cohesión unitaria y autónoma durante el dominio español, etc.); otro recordaba observaciones de Croce en este sen-

tido (justificación de la Inquisición, valoración política positiva de la actividad contrarreformista de la Iglesia, a pesar de la crítica a la valoración positiva de la cultura, la literatura, la vida moral, la espiritualidad del mismo período). Otros, moralistas y sectarios, la tomaban con Chabod (¡no delante de él!) porque Gioacchino Volpe lo consideraba uno de sus mejores alumnos, su mejor alumno, el discípulo por excelencia, el que es además amigo. No sé cómo concebía Volpe la relación entre profesor y alumno al margen de la enseñanza escolar, en una escuela de perfeccionamiento y en la colaboración en la producción historiográfica. No complacía a aquéllos de ninguna de las maneras la estima que Volpe demostraba por Chabod, las responsabilidades que muy pronto se le habían confiado en el Istituto Storico y en la redacción de la *Enciclopedia*, el que se le hubiese presentado siendo todavía un joven en el mundo internacional de los estudios históricos durante el Congreso de Varsovia; ni, por contra, la estima y el afecto que Chabod manifestaba por Volpe. Gioacchino Volpe era entonces el historiador humanísimo de inteligencia abierta y elevada que respetaba la personalidad (ideas políticas incluso) de sus alumnos; no habían sobrevenido todavía el cerramiento y la involución que en la actualidad hacen difícil hablar de él con ecuanimidad; pero para muchos otros era, sobre todo, el estudioso que había escrito la *Storia del fascismo*, representante pues de la alta cultura fascista que había, según se decía, traicionado su original inspiración (¿liberal? ¿nacional-liberal? ¿liberal-nacionalista? ¿económico-jurídica?) de adherirse al fascismo (un fascismo monárquico y conservador también en la ideología); era el estudioso que había traicionado la ciencia histórica por la política, que había cambiado la contemporaneidad de toda historiografía y de toda historia por aquella, no historia sino crónica, que pasaba por ser historia contemporánea; el que, en definitiva, había abandonado la historiografía por el periodismo: y por si fuera poco, al servicio del partido del poder, considerado partido de la ignorancia, de la barbarie y de la incultura. Se le acusaba además de algo más grave: de haber hecho todo esto por ambición y de presentar su posición como un «saber mantenerse en el terreno de los hechos», como observancia del deber del historiador, que no debe cerrar los ojos ni el intelecto a la «historia que discurre». Así se expuso Volpe a los sarcasmos de Croce y Omodeo, tanto los publicados en «Critica» como los que circulaban entre los grupos de intelectuales que se interesaban por la política. ¡Y Chabod era la niña de sus ojos! ¡Y aceptaba que se le tuviese por tal! También así se arrastraba a Chabod a aquella guerra de guerrillas de pullas y cuchufletas que muchísimos consideraban un modo serio de combatir el fascismo, a aquel estomagante y continuo comadreo de noticias, anécdotas y chascarrillos. La reserva y distanciamiento de Chabod, que aumentaban cuando se encontraba en medio (muy raramente, a decir verdad) de discusiones de esta

índole, solían malinterpretarlos los más vehementes discutidores e ironizadores. A estas maledicencias respondía alguno recordando las grandes cualidades de Volpe como historiador, sus grandes méritos por sus estudios históricos, el que entre sus primeros alumnos en el Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea se hubiese contado Nello Rosselli. Y en suma fue Volpe, asimismo, quien acogió en su escuela romana a aquella «generación nada exigua y muy coherente de jóvenes estudiosos... que se formó completa y exclusivamente tras la primera guerra europea», como dice Morandi («Nello Rosselli storico», en *Ponte*, I [1947], p. 513). «Maestros heterogéneos contribuyeron a prepararla; pero común era el nuevo clima cultural, común la rica mies de experiencias que en aquellos años se acumulaban.» Y si él no fue de ellos, políticamente, y si alguna vez le sedujo el pacto, recuérdese también que, aun estando al otro lado de las barricadas, hacía tal vez más, por aquellos jóvenes, que muchos otros.

Así, los que trataban de mantener alguna lucidez, respondían, en lo que afectaba a Chabod, que su interés por la historia política internacional o, como se dice vulgarmente, historia diplomática, le venía, no de Volpe, sino de la escuela de Salvemini, y recordaban asimismo que Chabod había sido uno de aquellos alumnos de Salvemini que habían ayudado a la fuga clandestina de Italia de su profesor: le había acompañado, como buen alpinista y escalador, por senderos y caminos de contrabandistas, hasta más allá de la frontera. Esto, entonces, me causó una impresión muy grande y duradera, una impresión mucho mayor de lo que hoy causaría a los jóvenes de las nuevas generaciones. En 1926, en realidad, la policía política no estaba tan perfeccionada y militarizada como más tarde, y cualquiera que quisiera darse aires de conspirador experto y de técnico de la revolución habría observado que el asunto tenía más sabor a aventura tipo 1848 que a técnica propia de una conspiración. Pero a otros la acción de Chabod les parecía muy importante: aparte el riesgo personal e inmediato de ver los estudios interrumpidos apenas comenzados; aparte la simpatía que uno pueda sentir por la acción directa y personal, por el compromiso responsable con la solidaridad, hay que pensar que en 1926 técnica conspirativa y experiencia partisana había muy poca (poca incluso por parte del partido comunista, con el que por lo demás ni Salvemini ni Chabod tenían nada que ver), por lo que faltaba asimismo toda suerte de solidaridad y cooperación y uno se sentía solo con su responsabilidad y su conciencia frente al Estado y sus aparatos (y el Estado, para los jóvenes historiadores de que hablaba Morandi, era siempre la forma política de la patria, aunque sus aparatos estuviesen parcialmente invadidos por una banda de aventureros políticos). A los sectarios estas cosas no les impresionaban: un incidente de juventud, olvidado, que se reducía a la nada ante su relación con Gioacchino Volpe, ante la aceptación de su realismo político.

A otro puñado, en que estaba el abajo firmante, aquella empresa le parecía algo grande, compromiso directo y resolución a pagarlo personalmente, lealtad para con uno de los propios maestros y para consigo mismo, para con la propia humanidad y el propio trabajo.

Otros aún gustaban de contar que Croce, que estimaba mucho a Chabod, había reprochado a Volpe y a Gentile el que hubiesen contratado a un historiador de tantas cualidades y tan prometedor en la *Enciclopedia italiana*, apartándole así del propio trabajo, personal, de su producción literaria, de su trabajo creador, productivo, histórico-crítico, científico, en beneficio de un trabajo de organización cultural, de divulgación, aunque fuese de alta divulgación. Sin embargo, incluso en los artículos menores firmados por Chabod (por no hablar de los «grandes» artículos, como el que versa sobre el «Renacimiento», que ha vuelto a publicarse, fundido en parte con otros estudios, en el volumen de 1958, *Machiavelli and the Renaissance*), ¡cuánta intensidad y agudeza de juicio, cuántos perfiles claros y cuántos escorzos sólidos!, que revelan la seriedad del estudioso, atento hasta el más pequeño detalle, consciente de que la personalidad del historiador radica, no en conceder el mismo espacio, sino en conceder la misma atención al tema «pequeño» y al tema «grande». Uno aprendía más discutiendo con él un artículo, por pequeño que fuese, que había que reducir o que revisar, que en aquellas clases universitarias donde se repetía mil veces la gran importancia que tuvo el *De falso credita et ementita Constantini donatione* de Valla para la historia de la crítica y para la formación del buen método histórico.

Estas y otras observaciones que se hacían sobre su trabajo y sus escritos llegaban a oídos de Chabod, por suerte, en muy pocas ocasiones, pero era entonces cuando montaba en cólera por tanta indiscreción y maledicencia; aquí sólo he mencionado unas cuantas para dar constancia de que había llamado la atención su personalidad y de que estaba ya en primer plano, en el proscenio, antes incluso de que una victoria, muy pronto, en unas oposiciones universitarias, le diese el reconocimiento oficial. Añadiremos sólo un recuerdo más de aquella época, cuando uno que hacía propaganda comunista anunció triunfalmente a sus adeptos que había conseguido que Chabod leyese el *¿Qué hacer?* de Lenin; era, en realidad, un triunfo basado en el prestigio del nombre de Chabod, ya que a la pregunta de qué había dicho al terminar la lectura se respondió que había alegado que había comprendido mejor el carácter del Partido comunista: que era lo que se podía esperar de un estudioso ante un molesto aunque culto propagandista, que esperaba quién sabe qué conversión y revelación inmediatada. Con la convocatoria de la Universidad de Milán, aunque conservó durante un año su domicilio de Roma y siguió trabajando en la *Enciclopedia italiana* (preparación del diccionario enciclo-

pédico), se hizo más difícil verle, bien que por otro lado el que centrase su atención en el trabajo preparador de *Per la vita religiosa*... fuese por así decir una exigencia, mediante el préstamo de libros y opúsculos, y alguna discusión sobre tal o cual particular de la historia de la reforma en Italia, y luego mediante la publicación de un trabajo mío en calidad de volumen primero de una colección que él dirigía, de estrechar y trabar una amistad como hacía mucho tiempo ambicionaba: el recuerdo personal vuelve a ser aquí doloroso y se mezcla con una apesadumbrada gratitud. Muerto Fedele, muerto Chabod, muerto mi mordaz competidor de entonces Fabio Cusin, muerto Giovanni Gentile, muertos Giuseppe Gabetti, Pietro Silva y Carlo Antoni, que se interesaron por mis cuitas de opositor, muerto Carlo Morandi, que me prestó atención y me aconsejó...

A este período se remonta una de las empresas más interesantes de Chabod, en colaboración precisamente con Carlo Morandi, y que revela la apertura intelectual y la atención de estos estudiosos, adiestrados en los rigores de la investigación histórica más minuciosa, precisa y sistemática, y en los de la edición de textos, por la educación o, si se quiere, por la cultura de atmósferas más amplias, y asimismo su preocupación al respecto —eran hombres de maneras tan reservadas, tan conscientes de la dignidad del profesor universitario que tenían que parecer soberbios a ojos de los necios—, para que en lo tocante a los estudios históricos se estableciese o restaurase una relación entre la enseñanza de los institutos de enseñanza media y la enseñanza universitaria. Aludo a la revista «Popoli», empresa valiente y próspera, que sirvió de consuelo a muchos en aquellos años tristes y que no tardó en ser víctima de la censura política fascista por un artículo en que se hablaba de Cecil Rhodes y el Imperio Británico, aunque quizá no sólo por esto; creo que fue el espíritu de independencia y de objetividad histórica que imperaba en la revista lo que se consideró peligroso, y el artículo «glorificador del enemigo», como estúpidamente se le calificó, constituyó el primer choque. Colaboraban en la revista muchos estudiosos con artículos «divulgatorios» sobre los temas en que eran más competentes; colaboraban con pseudónimo además los estudiosos judíos que las leyes raciales habían apartado de la enseñanza y el periodismo: recordaremos sólo a Gino Luzzatto, a Giuseppe Padovan, a Giorgio Falco, a Giuseppe Fornaseri. Tenía por subtítulo «Quindicinale di Storia e di Geografia», y hasta esta indicación casi programática era importante porque se desmembraba aquel binomio «historia y filosofía» que hasta el momento había parecido preponderante. Algunos decían que se debía al influjo de los franceses de las *Annales* (Bloch, Febvre); por mi parte, cuando leí que «esas grandes individualidades morales que son los pueblos, cuyos lugares de asentamiento actual se describirán en la parte geográfica —necesariamente vinculada con la parte histórica— según sus

condiciones físico-antropológicas», me acudieron al recuerdo más bien algunas lecciones de Anzilotti (sus últimas lecciones, y también las primeras y únicas que le escuché) sobre el Mediterráneo a fines del mundo antiguo y comienzos de la Edad Media: y también un libro de Pietro Silva. ¿Por qué salir de la propia casa y buscar influencias lejanas? Por continuar con un tema de Novalis, ¿por qué no recordar a los discípulos de Saís? Por lo demás, el básico motivo inicial era único en su especie, tanto por lo que tocaba a Anzilotti durante el último período de su actividad, cuanto por lo que afectaba a Silva, a Febvre y a Bloch; la acentuación de la historiografía positiva y de la historia económico-social, sobre una base más incluso geográfico-naturalista que marxista-materialista, era, con todo, sustancialmente la misma; por lo menos había una afinidad negativa en el rechazo de las generalizaciones filosóficas de tipo idealista.

Aunque es preferible recordar que la revista «Popoli» tuvo una importancia real en la suscitación y propugnación del interés y el gusto de los estudios históricos, y, por mediación de este interés, en cierta conciencia crítica en la consideración de los acontecimientos políticos: si se piensa en la fecha del primer número, 15 de abril de 1941, y en la maciza propaganda germanonacional-socialista, incluso en el terreno historiográfico, es fácil reconocer la función crítica y, no diré liberal, sino libre y liberadora, que tuvo «Popoli» en virtud de una historia que se contaba y describía, en virtud de la selección de documentos, inéditos incluso, que en ella se publicaban (el que versaba, por ejemplo, sobre la situación internacional de 1874 y sobre la política vaticana y que publicó Chabod en el *primer número*) y se comentaban. Pero haría falta un ensayo aparte para analizar de cerca la andadura e importancia de aquella revista. Quizá sea preferible reproducir parte del vivísimo «Prólogo» que escribieran Chabod y Morandi para presentar la nueva revista, ya que me parece que en él hay una lección general válida todavía hoy para jóvenes y adultos: «Estimado lector, te han dicho y repetido de mil maneras que los estudios son "cosa seria", que la Ciencia (con mucha C mayúscula) es "difícil" y está prohibida a los profanos. Te han repetido hasta el aburrimiento que las personas, por muy inteligentes y cultas que sean, si no están especializadas en tal o cual rama del saber, deben quedarse fuera de las puertas del templo, en cuyo interior los sacerdotes —esto es, los especialistas— celebran con gran secreto sus misteriosos ritos. Para quien se queda fuera, sólo las migajas del banquete de la Ciencia: migajas, ¡ay!, ocasionales y dispersas que no bastan para saciar el hambre de conocimiento de los no iniciados en el rito. Así, o más o menos, se llega con demasiada frecuencia al divorcio entre la ciencia de los especialistas y la cultura general por el que cada una sigue su propio camino, encerrada la primera en fórmulas herméticas, la segunda pagada de un diletante "más o menos", de sus descripciones ge-

nerales, de un "pintoresquismo" que oculta el vacío. Nosotros no creemos en la necesidad de tales divorcios y pensamos que, en vez de encerrar en compartimentos estancos netamente diferenciados erudición de los especialistas y cultura general, es posible hacer derivar la segunda de la primera, traduciendo en una narración viva, eficaz, matizada, pero precisa y segura, el fruto de investigaciones largas y pacientes.»

Enseñanza milanesa y romana, trabajo en el archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores y en las colecciones de opúsculos de la Biblioteca Nacional de Roma y en la *Enciclopedia*, como se ha dicho...; por los jóvenes entusiastas nos llegaban noticias de sus cursos milaneses; se admiraba la energía de trabajo del hombre. Luego, 1943, 1944, 1945: noticias cada vez más vagas y fragmentarias, más tarde completadas y precisadas por quien cruzaba la Línea Gótica,[7] por algún militar italiano que luchaba en los ejércitos aliados; luego, por los primeros que bajaban del norte y nos daban noticias de jóvenes y ancianos: recuerdo a Giulio Einaudi que nos hablaba de Antonio Giolitti, de Franco Venturi, de Federico Chabod, apenas sin respirar; y poco más tarde, la búsqueda afanosa, casi de mercado negro, de los cursos de Chabod, su artículo y su curso sobre Europa y la idea de Europa; el regreso de Chabod a Roma, la historia de su paso a Francia durante la lucha partisana (y más tarde aún, otro jefe guerrillero, el «viejo profesor», la matizó hablando del perro fiel que había acompañado a Chabod a su semidestierro francés, en un marco casi picaresco y al mismo tiempo lleno de religiosidad poco menos que elemental, según es dado encontrar sólo entre las gentes de alta montaña; una atmósfera que volvía en algunas insinuaciones de Chabod y en que la dureza de la lucha política armada, el sentido de la vida como riesgo y como lucha, casi como una aventura, y asimismo una poética religiosidad se fundían de manera extraña e insospechada, dejando perplejo, aunque también lleno de respeto, al amigo quizá demasiado estudioso de la historia religiosa para creer en una religión o en una confesión...). Fueron Giulio Einaudi y Antonio Giolitti los primeros que pensaron en reanudar y renovar al «Rivista Storica Italiana», con el acuerdo de Gaetano de Sanctis; lástima que, a pesar de la buena voluntad de Chabod y de todos los demás interesados, la iniciativa no se pudiese llevar a cabo. Pero esto es historia antigua, como hoy suele decirse; y no tiene sentido insistir. La historia moderna, por continuar la imagen, comienza con la llamada de Chabod a la Facoltà di Lettere de Roma, con la fundación del Istituto Napoletano di Studi Storici por Croce y Mattioli en Nápoles, y con la petición a Chabod para que lo dirigiera, con la nueva serie de la «Rivista Storica

7. Línea organizada por los alemanes en 1944 para detener el avance aliado: cruzaba Italia por el centro, de Rímini a Massa (Paralelo 44, entre Bolonia y Florencia). *(N. del t.)*

Italiana», obra, debe decirse con claridad, casi exclusivamente personal de Chabod, tanto por lo que afecta a la organización cuanto en lo tocante a la dirección; lamento no haberle ayudado lo bastante, colaborando más en ella. Para muchos de nosotros era o habría tenido que ser una nueva serie; según Chabod no era así y no debía ser así; y, como toda esta explosión de sentimientos y recuerdos habrá hecho imaginar fácilmente al lector, acabó por convencernos: y no por respeto humano, no por afecto a su persona, no por su autoridad, sino quizá solamente por su prestigio de hombre, de estudioso, de erudito, de historiador serio. «Tras una interrupción de cinco años, la "Rivista Storica Italiana" reanuda su camino... nacida hace 64 años, auspició los nombres de Costanzo Rinaudo, Pasquale Villari, Giuseppe de Leva, Ariodante Fabretti... tradición científica que desde sus primeros fundadores y directores hasta Pietro Egidi, Francesco Cognasso y Gioacchino Volpe, se ha transmitido de unos a otros, y hoy recogemos nosotros... palestra abierta a todos los que cultivan estos estudios con rigor metodológico y seriedad de entendimiento.» Estábamos a fines de 1947 y comienzos de 1948. En la vida y en la actividad de Chabod, que se aproximaban a la plena madurez (son palabras suyas de una tarde y un noche en Roma, donde nos habíamos reunido, y él hablaba de sus pensamientos sobre el paso de los cincuenta años, sobre los años de trabajo que le quedaban, sobre los libros que tenía en curso y sobre los que querría hacer después), preparábanse los triunfos y las satisfacciones del trabajo científico y de la enseñanza: además de la «Rivista Storica», los libros como las *Premesse*, los cursos de historia italiana y europea en ilustres universidades de Francia e Inglaterra, los alumnos del Istituto di Studi Storici napolitano que le llegaban de las universidades italianas y extranjeras y que, ya con gran melancolía, aportan al mundo científico o a gran parte del mismo la sustancia de sus enseñanzas y de su ejemplo: y así, poco a poco, hasta el X Congreso Histórico Internacional de Roma, hasta la presidencia del Comité Histórico Internacional... Pero los recuerdos de este último decenio son demasiado próximos, inmediatos, insistentes; podría casi decirse, continuando todavía con la imagen semiacadémica, que se sale de la historia moderna para acercarse a la jungla de la historia contemporánea.

Federico Chabod había nacido en Aosta (enclave católico *ab antico* y no valdense, como algún ignorante podría creer) en el seno de una vieja y respetada familia, que cuenta con montañistas y con destacados políticos locales, el 22 de febrero de 1901; había estudiado con Egidi en la Universidad de Turín; en Florencia con Salvemini; luego en Munich con Meinecke. Desde 1934 fue profesor universitario, primero en Perusa (Ciencias Políticas), luego en Milán (Universidad estatal, Facultad de Letras); desde 1947, en la Facultad de Letras de la Universidad de Roma y en la Di-

rección del Istituto di Studi Storici Benedetto Croce de Nápoles; miembro correspondiente de la Accademia Nazionale dei Lincei desde 1948, miembro nacional desde 1956. Miembro extranjero de la British Academy, doctor *honoris causa* por las Universidades de Oxford y Granada. Vicepresidente de la Junta Central de Estudios Históricos, director casi hasta el final de la Scuola di Storia Moderna e Contemporanea con sede en el instituto homónimo de Roma, miembro del Consejo Superior de Archivos.

Ha muerto uno de los mejores y más responsables ciudadanos de nuestra república, uno de sus mejores profesores. Para nosotros hay algo más personal, por desgracia. Contemplaba en Roma a los jóvenes que llevaban su ataúd; contemplaba la cara de amigos y colegas durante el entierro. Me parecía que se venía abajo la casa ideal de los estudios históricos italianos, que se hundía en la tierra su piedra angular. Si los ojos de nuestros estudiantes no irradiasen esperanza no tendríamos deseos de seguir adelante. Pero incluso con este estímulo, más válido, no diré que la inercia y que la rutina, pero sí que las exigencias que uno pueda imponerse murmurando «sentido de la realidad», «trabajo», «deber», se hace difícil seguir adelante; no sabríamos desde qué punto continuar; por no saber, ni siquiera sabemos repasar la actividad científica del amigo que la mala suerte nos ha arrebatado.

Johan Huizinga[1]

> Poets are... the mirrors of the gigantic shadows which futurity casts upon the present... the trumpets which sing the battle, and feel not what they inspire...[2]
>
> P. B. SHELLEY, *Defence of Poetry* (1821)

Las páginas de este texto, aunque hermoso e importante, de Huizinga, parecen despertar, al releerlo ahora, en 1962, antiguas intolerancias. La primera edición holandesa es de 1935, la traducción alemana es de 1936, la primera edición de la traducción italiana es de 1937: ha pasado mucho tiempo y han ocurrido muchas cosas. Y precisamente el Huizinga que tenemos aquí es el que pareció un profeta, en algún año más tenebroso. Sin embargo... Dígase en cualquier caso con todo el reverente respeto que se debe a la memoria del historiador grande y genial, del agudo estudioso, del escritor refinado, del hombre valioso y firme (firme *de hecho*, porque muchas personas de palabras claras y «conceptos precisos», pletóricas de desprecio por lo que se llamaba «esteticismo» de Huizinga, no demostraron tener, ni habrían podido demostrarlo, la misma firmeza y valentía ante los hechos). Dígase, pues, con todo respeto: sin embargo, incluso al releerlo después de tanto tiempo, ahora que la lejanía de los años aumenta la *pietas* por los hombres que fueron entonces como luces raras e intangibles, se siente ante este texto de Huizinga casi la misma sensación de impaciencia que me hizo escribir en 1936: «...es, en pocas palabras, el desahogo de un espíritu de artista individualista, liberalizador, contra este mundo moderno que le disgusta... Huizinga no toma partido más que por sí propio y por una cultura independiente: critica a quien cree en las transformaciones sociales en sentido comunista, critica a los adversarios de éstas; critica a quien cree en la restauración de tronos y altares; critica a quien quiere guerra en los palacios y paz en las chabolas; la toma con el derecho natural, materialista, y la toma con el reaccionarismo de ciertos círculos católicos. Nada le satisface: es el destino de los literatos que se quieren ocupar de política sin pensar que ésta es una cosa seria donde no hay lugar ni para los buenos espíritus ni para las almas buenas. Toda la vida moderna es barbarie para Huizinga: barbarie la opinión pública, barbarie la propaganda, barbarie el predominio del irracionalismo político,

1. Prefacio (con el título de «Nelle ombre del domani» [«En las sombras del mañana»] a J. HUIZINGA, *La crisi della civiltà*, Turín, 1964. *(N. del e.)*

2. Los poetas son... el espejo de las gigantescas sombras que el futuro arroja sobre el presente... las trompetas que dan la orden de batalla sin saber a qué incitan... *(N. del t.)*

barbarie el del racionalismo jacobino extremista... Estos hombres, aunque respetables como estudiosos, son asombrosamente toscos cuando denuncian la barbarie de los tiempos modernos, personificándola en un régimen o en una institución política, y luego acusan de la misma barbarie a quien combate dicho régimen y dicha institución no sólo con palabras. Son los que querrían estar con Símaco y Casiodoro contra la "barbarie" y la "incultura" del cristianismo insurgente: pero mientras tanto están con Bizancio» (en *Leonardo*, reseña bibliográfica, año VII [1936], p. 383).[3]

No se trata sólo de impaciencia ante un tipo de expresión o exposición diferente de las usuales en nuestras escuelas y en nuestras conversaciones. Tampoco se trata solamente de la discusión suscitada en su momento por el artículo de Benedetto Croce, *Storiografia senza problemi*: baste con recordar las páginas del crociano Carlo Antoni, que incluso tuvo una relación personal de simpatía con Huizinga por haberle conocido en Roma en 1934: era un modo de conocerse y reconocerse, entre hombres de aquel talante («espíritus libres»), de conocer y reconocer incluso la respectiva actitud polémica y crítica sobre los principios generales historiográficos (C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Florencia, 1940, pp. 209-210, para el libro que aquí prologamos): las comunes preocupaciones por el destino de la «civilización» hacían olvidar en seguida, cuando no posponer, la cuestión de la sustancia histórica y política. Si se quiere una crítica a ciertas tendencias de Huizinga que tenga algún parecido con la impaciencia e intolerancia suscitadas por la primera aparición de este libro, hay que remitirse en primer lugar a la «Introduzione» que escribiera Eugenio Garin unos quince años después para una reedición italiana (1953) de la obra maestra de Huizinga: *El otoño de la Edad Media*: «Los dos libros [de Huizinga] más obligativos y próximos entre sí —*La crisis de la civilización* (1935) y el *Homo ludens* (1938, si bien rematando estudios que habían ido acumulándose entre 1935-1937)— revelan, más allá de su agudeza expresiva y de la simpatía humana que puedan provocar, una gran fragilidad...» Tras citar la opinión de Carlo Morandi, que reproducimos más abajo en extenso, continúa Garin: «Por dejarnos de contemplaciones, habría que subrayar junto con toda la visión de superficie, y de factores y aspectos secundarios de la "crisis", la frustrante conclusión, donde al crudelísimo padecimiento de todas las

3. Reseña de la versión alemana del libro de Huizinga que aquí comenta Cantimori: J. H., *Im Schatten von Morgen. Eine Diagnose des kulturellen Leidens unserer Zeit*, trad. de W. Kaegi, Berna y Leipzig, 1935. Se aprovecha la presente nota para dar referencia bibliográfica de los libros de Huizinga traducidos al castellano: *El otoño de la Edad Media*, Revista de Occidente, Madrid, 1930, n. e., Alianza, Madrid, 1978, trad. de José Gaos; *El concepto de la historia y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1946; *Erasmo*, Zodíaco, Barcelona, 1946; *Homo ludens*, Emecé, Buenos Aires, 1968 (n. e. por Alianza Ed., Madrid). *(N. del t.)*

estructuras profundas de una sociedad se responde con una invitación edificante a la purificación interior, especialmente de los jóvenes. A las pías aspiraciones del historiador responderían los horrores sin nombre de la Segunda Guerra Mundial con todas sus consecuencias. En 1935 había escrito: "Los campeones de una civilización purificada deberán ser como personas que acabasen de levantarse de buena mañana. Deberán alejar de sí los sueños tristes..." Pero la historia humana no está hecha ni de sueños ni de evasiones fantásticas, y no revela sus secretos a quien fija su atención en los nobles juegos que afloran a la superficie» (p. xix). Y este juicio histórico, tan calmo, es mucho más consciente y riguroso que el desahogo violento del primer censor.

Morandi, que, como estudioso agudo y culto que era, tenía en mucho las cualidades historiográficas y humanas del gran maestro holandés, había respondido casi anticipadamente, en lo tocante a la obra historiográfica, a las observaciones de este tenor: «A un historiador como Huizinga, profusa y hasta diría que elegantemente dotado de gusto, de agudeza, de cultura, le ha faltado siempre una sólida base teórica. Más honrado que muchos otros, no quiere tomarla prestada ni servirse de ella como de un barniz: demasiado moderno y sensible para ignorar determinados problemas, ha preferido enfocarlos con sobria y gradual prudencia en virtud de una labor de aguzamiento, de crítica, de revisión, partiendo ante todo de una experiencia propia, de un razonamiento y una reflexión sosegados que a veces (no siempre) le llevan a las mismas conclusiones que el historicismo, pero, en cualquier caso, por un camino propio y preservando, por consiguiente, una nota particular y personal... Ciertas cosas que Huizinga intuye, justas pero en modo alguno nuevas, impresionan por su tono sutil, por su acento penetrante y persuasivo...» Es, en resumidas cuentas, la conocida negativa de determinado grupo de historiadores italianos a conceder demasiada importancia a la filosofía. No obstante, cuando pasa a *La crisis*, el mismo Morandi, que encuentra vibrantes y polémicas sus páginas, es el primero en afirmar que hay que ver una limitación (y una limitación grave, podría añadirse) en el hecho de que Huizinga intuyera y diagnosticara la crisis «más en algunas formas enfermas y deterioradas de la vida contemporánea que en los penetrales de la estructura social y en las heridas infligidas al valor de la persona humana».

Si dejásemos correr la fantasía podría decirse que tanto a las observaciones de Morandi y a su distinción (formas enfermas; penetrales de la estructura social; heridas infligidas al valor de la persona humana) cuanto a las observaciones de Garin habían dado ya respuesta hacía tiempo ciertas páginas y ciertas reflexiones de Hans Castorp y ciertas discusiones entre Settembrini y Naphta en *La montaña mágica* de Thomas Mann. Es verdad que la respuesta se había dado pensando, no en filósofos y periodistas, y menos aún en filósofos y en historiadores de las escuelas ita-

lianas, sino en el restringido mundo culto internacional para el que hablaban y escribían Thomas Mann, Johan Huizinga, Ernst Robert Curtius y Miguel de Unamuno; y también, por citar algunos nombres al azar, Salvador de Madariaga, Ortega y Gasset, Benda y Lucien Febvre; y Stefan Zweig, incluso Ilya Ehrenburg (en escritos como *Julio Jurenito* y *D. E.* [*Destroying Europe*]); una *respublica* de «espíritus libres» más allá de la confusión. La lista de estos «espíritus libres» podría continuarse con nombres ilustres y no tan ilustres: Thibaudet, Cajumi, Drieu la Rochelle, Bernanos, Gide, Valéry, C. Antoni, Adriano Tilgher, L. Giusso, etc., etc., en extraña combinación. Piénsese en el mundo intelectual cosmopolita que se entrevé en ciertas páginas de Ranuccio Bianchi-Bandinelli, en *Dal Diario d'un borghese* (cito por la última edición, aumentada, Milán, 1962, p. 45); Bianchi-Bandinelli es piadoso y sin duda ha publicado sólo una pequeña parte de sus diarios; pero habla del libro que aquí ofrecemos al público culto italiano, aludiéndole en la entrada fechada en 25 de febrero de 1936: «*In de schaduwen van morgen* [En el umbral del mañana] es un buen libro del profesor Huizinga, de reciente aparición. En él se contiene toda la ansiedad que a todos nos produce hoy el destino del mundo y de la cultura, sobre todo en relación con las aberraciones nazis. Pero me parece que no es más que un libro escrito por un profesor. Ve negros el hoy y el mañana; pero tiene esperanza en la salvación. Sin embargo, ¿en qué salvación? En una vuelta atrás, a la situación, en el fondo, del liberalismo según fue del 70 al 14. Pero se trata de una época pasada definitivamente, en virtud sin ir más lejos de la Gran Guerra. Lo que dice de la cultura, de la necesidad de una unidad de la cultura, de un presupuesto básicamente homogéneo, es en esencia exacto; pero este esfuerzo homogéneo no se podrá alcanzar más que estatuyendo como base de la cultura una concepción (quisiera decir una fe) unitaria, que en la actualidad ya no podrá ser de naturaleza trascendente, sino sólo de naturaleza social. A pesar de la crítica que hace de las aspiraciones "retrospectivas" de la agonizante civilización antigua, cae sin saberlo en el mismo error y no acierta a ver que esta base unitaria de la civilización puede tener, acaso, como presupuesto, una nueva estructura social, como la que se ha dado y se forja laboriosamente en Rusia. Que las ideas en que coinciden las diversas tendencias culturales, es decir, "bienestar, poder, seguridad", sean ideales instintivos y conocidos incluso por el hombre de las cavernas, revela justamente que a nuestra cultura "occidental" le falta un núcleo vital unitario.» Hemos citado a Bianchi-Bandinelli no sólo por este apunte concreto, sino también porque se trata de un italiano que durante cierto momento se consideró uno de los representantes más altos y conscientes de la aludida esfera cosmopolita de «espíritus libres»; es verdad que fue tan consciente que maduró en seguida y se puso a criticar este planteamiento y fue progresando hacia un compromiso polí-

tico concreto, preciso y responsable que en cierto sentido habría dejado perplejos a hombres como Huizinga. En suma, para Bianchi-Bandinelli, aquel mundo fue muy pronto superado (y aquí va bien esta desprestigiada palabra). Por ilustrarlo con un ejemplo: aunque más joven que Huizinga, Bianchi-Bandinelli aprendió muy pronto a no tomar en serio (ni siquiera para criticarlas) a figuras intelectuales como Spengler; mientras que, como demuestran las citas de Huizinga en el presente libro, al escritor bávaro todavía se le consideraba miembro de aquella esfera de espíritus «libres y cultos», aunque en el polo opuesto del punto en que se encontraban Huizinga y sus amigos; y por si esto fuera poco se le consideraba además seriamente un auténtico filósofo de la historia y de la civilización o cultura. Por lo demás, recuérdese que en aquellos círculos surgió, o, si se quiere, se replanteó mientras la decadencia se aproximaba, la larga e inútil discusión sobre la terminología «civilización», «cultura», a la que Huizinga aportó detalles inteligentes, información y notables observaciones históricas y filológicas. Pero precisamente de las concretas observaciones de Huizinga podría partirse para caer en la cuenta de lo inane de dicha terminología, comparable a la que se inspira en la idea del estilo (en tanto que comportamiento, coherencia, buena educación, conformidad con cierto modelo ideal, etc.): y cuando se llega a hablar del «estilo propio de una civilización dada», ya no hace falta más: basta con repetir la expresión y con reflexionar a propósito de qué demontres querrá decir.

De la aludida esfera cultural puede decirse que Benedetto Croce formó y no formó parte de la misma. La crítica crociana a Burckhardt y a Ranke, su inquebrantable historicismo; su interés político activo, su realismo y sus apelaciones a Marx y a Labriola parecían sopesar la «libertad de espíritu» garantizada por la amistad de Croce con Thomas Mann. Véase la anotación de Weisbach a propósito de su encuentro con Croce: el asombro contenido de Weisbach es comparable a la sorpresa que experimentó Röpke cuando descubrió que Gaetano Mosca era liberal, cuando él siempre había creído que el teorizador de la «clase dirigente» era un fascista, ya que algunos autores y políticos fascistas le habían citado en calidad de «precursor» suyo. Fue necesaria la guerra, el año 1943 y quizá también el exilio de Luigi Einaudi en Suiza para hacer comprender ciertas situaciones históricas a un estudioso, no obstante ilustre y culto y «espíritu libre», procedente de aquella elevada esfera cultural. He aquí las palabras de Röpke: «...confieso que la injustificada fama anterior de Mosca me ha llevado a estudiar muy tarde la obra de este importante pensador. Para aniquilar del todo dicha fama tal vez baste la observación de que es difícil llamar teórico, incluso nada más que precursor, del totalitarismo, a un autor que se sirve de la "salvaguardia jurídica" del individuo como medida del nivel de una civilización, según hace Mosca de manera impresionante» (W. RÖPKE, «Gegenge-

wichte des Staats», en *Neue Schweizer Rundschau*, n.s., X [1943], 1, p. 526). Más matizadas son las palabras del historiador del arte Weisbach en sus memorias, *Geist und Gewalt* (Munich y Viena, 1956, pp. 303-304): «Aproveché mi estancia en Nápoles para visitar a Benedetto Croce. Conocía muchos escritos del gran estudioso y los había utilizado para mis estudios. Además, habíamos intercambiado no pocos trabajos. Pero entre su concepción del arte barroco y la mía había gran disparidad, y yo había opuesto mi concepción a la suya en un ensayo. Como en todas las esferas de la vida, incluso en las divergencias de carácter científico, Croce manifestaba un parecer liberal y generoso, y aunque la pluma se le volvía cuchillo para que se aceptase lo que él creía haber reconocido justo, no llevaba nunca al terreno personal las objetivas diferencias de criterio. Alimentaba yo una enorme admiración por sus eminentes cualidades de carácter, su valor, su constancia en las convicciones políticas. Entré en el palacio en que vivía, muy deseoso de comprobar qué impresiones suscitaría en mí su persona. Muy pronto nos encontramos sumidos en una conversación de tono confidencial que incluso se desplazó hacia la situación política. Como liberal y antifascista acérrimo, no vacilaba en entrar en conflicto con el régimen y Mussolini no se atrevía a prohibir que un hombre tan célebre como él utilizase la pluma, antes bien le permitía incluso salir al extranjero para dar conferencias y asistir a congresos. Croce me contó que, tras la subida al poder de los fascistas, algunos esbirros del régimen entraron a saco en su casa, dispuestos a romperlo todo, y que, pese a todo, ninguno hizo nada. "Mi mujer, después de aquello, me instó a que dejase Nápoles. Pero yo no me moví. Sigo escribiendo lo que quiero y lo que pienso. Sólo se me ha prohibido hablar en público. Pero este año, para celebrar el centenario de la muerte de Goethe, invité a casa a un grupo de personas y les di una charla sobre Goethe." Luego hablamos de la situación en Alemania, que él conocía muy bien, y estuvimos de acuerdo en que las manipulaciones nacionalistas ponían en serio peligro el Estado democrático. Croce, aludiendo a su propia actitud, dijo que bastaría con media docena de personas que se mantuviesen firmes en su fe en la libertad, en el liberalismo y en el espíritu de humanidad. Estas palabras me recordaron una frase leída en Jacob Burckhardt, consoladora también para mí, dadas las condiciones del momento: "Las minorías, venzan o mueran, hacen la historia universal en todas las épocas."»

Páginas como éstas son reveladoras de la soledad de Croce incluso en aquella esfera, en que pese a todo contaba con amigos y admiradores. Pero el punto de acuerdo era más el *rechazo* de la barbarie apremiante que una auténtica coincidencia de aspiraciones *positivas*, de ideas políticas, de método de trabajo. Para aquella esfera intelectual europea y cosmopolita las distinciones de Morandi y de Garin no habrían podido tener significado: las

formas externas (sociológicas, estéticas en sentido estricto, «estilísticas», en los múltiples sentidos de esta palabra) eran para aquellos hombres tan importantes (si no más) como las estructuras de las que eran expresión, ya se considerase que la expresión disolvía en sí las estructuras, ya se opinase que las marcaba con su carácter particular; consideraban todos que la auténtica intimidad de las cosas y de los hombres era más profunda que las estructuras sociales: ¿acaso no había hablado Hugo von Hofmannsthal de la *Literatura como dimensión espiritual de la nación (Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation)*? Es un texto de 1927, publicado en 1931, y dedicado a Karl Vossler, otro de aquellos «espíritus libres», amigo también, a su vez, de Croce. En él se hablaba precisamente de «revolución conservadora». Estos motivos explican asimismo la fortuna de Rilke, incluso en círculos no exclusivamente literarios o de aristocráticos cultivadores de poesía. Es el Rilke de pasajes como este celebérrimo, vuelto a traducir por Giaime Pintor, pero que aquí citamos por la traducción de Vincenzo Errante, porque fue la más difundida en Italia por aquellos años, y porque con su tono entre blando y errabundo recoge mejor el eco de aquellos círculos: «*Io sto seduto qui, e leggo un poeta... Io il più miserabile, forse, di tutti; io, un straniero; io, ho dinanzi un poeta. Anche se sono povero. Anche se l'abito che indosso ogni giorno incomincia a mostrar, liso, la trama qua e là. Anche se le mie scarpe appaiono tutt'altro che irreprensibili. Certo, il mio solino è lindo; la mia biancheria, di bucato... Perché la mia mano è pur sempre, insomma, una mano da signore; una mano lavata quattro, fin cinque volte al giorno. Le unghie, forbite; l'indice, non macchiato d'inchiostro; i polsi, sopra tutto, impeccabili...*»[4] (*cf.* R. M. RILKE, *Poesie*, trad. de Giaime Pintor, con dos fragmentos de *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, Turín, 1955, p. 90; *Liriche e prose*, selec. y trad. de Vincenzo Errante, Florencia, 1956 [7a.], pp. 646-647). En las páginas de Huizinga no encontramos, dicho sea de paso, la expresión «revolución conservadora», pero la tónica alusiva inherente a ese modo de expresarse y cierta evasividad que de aquí se sigue deben tenerse en cuenta si se quiere comprender que en aquellos círculos el significado de ciertas palabras y de ciertos estilismos

4. Se mantiene el texto en italiano para que los que entiendan este idioma aprecien el «*suo tono un po' molle e svagato*» que dice Cantimori. Por lo demás: «Estoy sentado, leyendo a un poeta... yo, quizás el más miserable de estos lectores, yo, un extranjero, tengo un poeta. Aunque sea pobre. Aunque mi chaqueta, que llevo a diario, comience a estropearse por algunos sitios, aunque a mis zapatos se les pueda hacer este o aquel reproche. Sin duda mi cuello está limpio, mi camisa también... pues la mía es aún una mano de buena sociedad, una mano lavada cuatro o cinco veces al día. Sí, no hay nada entre las uñas, el índice no tiene tinta, y las muñecas, sobre todo, están limpias» (*cit.* de R. M. RILKE, *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, Losada, Buenos Aires, 1958, trad. de Francisco Ayala: se ha retocado alguna palabra coyuntural y se ha corregido una falta de ortografía, pero se han dejado intactas las insólitas «muñecas» donde debe decir «puños»). *(N. del t.)*

como «ascesis», «servir», «servicio», «abnegación», «acción», «sacrificio» tenían implicaciones y resonancias mucho más ricas y obligativas de lo que pueda parecer a primera vista: recuérdense por otra parte algunos personajes de Romain Rolland, o bien novelas como *Les cloches de Bâle* de Aragon. ¡Cuánta música elevada y noble escuchada, seguida, sentida y comprendida «realmente» en aquellos círculos! Pero incluso lo poco que de ellos queda en ciertos capítulos o precisamente en el tema fundamental de cada una de aquellas novelas permite señalar cierta insensibilidad (¡obligada y sana limitación de tales estudiosos!) en el reseñador hegeliano y semimarxista de 1936 y luego en Morandi y Garin. Por lo menos en el plano subjetivo e individual se puede preguntar con firmeza: comenzando por el comportamiento incólume y valeroso del mismo Huizinga cuando las sombras del mañana se trocaron en tinieblas del hoy en su país, ¿cuántos encontraron en la «civilización» y en la «cultura» y en el *servicio* de la «civilización» (incluso en la «defensa de Atenas frente a Esparta»), esa fuerza de resistencia y ese estímulo a la acción que por una razón u otra no supieron encontrar en una concepción concreta, definida y realista, en un trabajo específico y especializado, en una ideología política? Ciertamente muchos. El protagonista de *Por quién doblan las campanas* refleja un tipo de hombre muy difundido; se vio y oyó a muchos jóvenes que partían para unirse a la resistencia partisana o para cruzar las líneas, y que decían: «Si no vuelvo, no me pongáis en ningún partido; quiero marchar como lo hizo Robert Jordan.» Hoy sabemos que aquellas escapadas y aquellas muertes eran más importantes que muchas palabras, y que la resolución en público, manifiesta y declarada, frente a las ideologías racistas, era más importante y válida, e incluso más arrojada y quizá concorde con una visión básicamente más clara de la realidad histórica general de la época que cuanto podía obtener el realismo batallador de quien hablando de Bizancio pensaba sólo en Carducci y en Burckhardt, pero que nada sabía de lo que después han enseñado Diehl y Ostrogorski, y de cuanto más tarde enseñaría Runciman: es decir, partía de una perspectiva muy restringida. A fin de cuentas, de aquella esfera formaban parte los Rensi y los Marinetti; entre los que más sentían y comprendían la seriedad de aquellos «literatos» se contaban, además, Leone Ginzburg y Giaime Pintor, traductor de Rilke y de Trakl. Y, en otro sector, entre los amigos de Stefan George, ¿no estaba Percy Gothein, muerto por antinazi en un campo de concentración? De Rilke al mito de Worpswede, pasando por la pintora Paula Modersohn-Becker, la Böttcherstrasse y los pintores alemanes del período expresionista, lectores de Schopenhauer y que se declaraban comunistas y socialistas, había toda una madeja de relaciones y de ósmosis que podía muy bien desembocar en la admiración por Van Gogh como pintor de la protesta contra el *Borinage* y de la revolución; se podía llegar a ver en la silla

con los ajos, la pipa y el tabaco, o en el *Cuarto del artista* de Van Gogh la expresión de un sentimiento profundo y enérgico de rechazo de determinada degeneración de la civilización: tan profundo que permitía comprender que incluso cualquier espíritu «iluminado y superior» podía aceptar, para convalidar el rechazo y la aspiración a la sobriedad ascética y a la sencillez, incluso la demagogia y la imbecilidad optimista de los partidos socialistas, o bien que podía entrar en el «orden»[5] nuevo y severo a que se reducía para aquellos hombres el Partido comunista (marxismo e historicismo nada tenían que ver aquí). ¿Personajes de Italo Calvino? Recuerdos de un pasado, de una tradición cultural, de una «problemática» que parece haber dado con la voz de hombres como Huizinga su canto del cisne, del que todavía resuenan los ecos: cada vez más lejanos y débiles, a decir verdad, pero hasta cuando tengamos oídos para escucharlos, auténticos y puros. En realidad, aquella cultura, que de Berlín, Munich y Viena irradiaba a determinado París, a determinado Londres, a determinados círculos suizos, a las colonias extranjeras de Roma, Florencia y Nápoles, presente incluso en determinado Milán y en determinado Turín entre los primeros años del siglo XX y, continuadamente, comienzos de 1941, está ya muerta.

Piénsese, sin ir más lejos, en los amigos de Stefan Zweig: Georges Duhamel, Máximo Gorki, Romain Rolland, Walter Rathenau, Jules Romains, Dmitri Merejkovski, Bernard Shaw, Rodin, Rilke, J.-R. Bloch y Berta de Suttner, la gran pacifista; pero recuérdese a su vez la admiración del mismo Zweig por Nietzsche, Renan, Walt Whitman, etc. Habría que repasar analíticamente el catálogo de la «Insel Bücherei», cuidada personalmente por Zweig: aunque bastará con recordar cómo la define éste en sus memorias: «La llamada *Insel Bücherei*, que con sus millones de ejemplares ha construido en cierto modo una gran metrópoli internacional alrededor de la "torre de marfil" central» (S. ZWEIG, *Il mondo di ieri, ricordi di un europeo*, trad. it., Milán, 1946, p. 179).[6] La editorial de Zweig, el Inselverlag, había tomado este nombre de «Isla» [*Insel*] precisamente para simbolizar una orgullosa voluntad aristocrática de aislamiento, como recuerda poco antes el mismo escritor, en cuyas memorias encontramos las mismas ciudades, y también la Italia de determinada Florencia, de Sorrento, de Ischia, de Venecia... la Italia de Nietzsche, de Malvida von Meysenburg, que sin embargo era también la de los Herzen y los Gorki... Pero sobre este particular habría que decir muchas cosas. Quizá sea preferible señalar una analogía entre el final de *La crisis* y

5. Tras la palabra «orden» se lee en el original, entre paréntesis: «entendido este término en el sentido de orden militar y a la vez religiosa; la imagen es de Rohan». Dada la diferencia de género en castellano (no en italiano), era imposible mantener el juego de palabras. *(N. del t.)*

6. Hay versión castellana de *El mundo de ayer* en las *Obras completas* de Stefan ZWEIG publicadas por la casa barcelonesa Juventud. *(N. del t.)*

el final del libro de Zweig: «Mientras volvía a casa contemplé ante mí durante un rato mi propia sombra, al igual que veo proyectada la sombra de la otra guerra tras la guerra actual, una sombra que no me ha abandonado desde entonces, que ha presidido todos mis pensamientos día y noche, y cuyo negro dibujo quizá se encuentre perfilado incluso en muchas páginas de este libro. Aunque, en el fondo, la sombra también es hija de la luz...» ¡Cuánta fuerza recuperativa en aquellos hombres! Sin embargo, se tiene siempre la sensación de que se detenían en la superficie de las cosas.

Ni siquiera la sustancia filosófica que constituía el *humus* de aquella cultura, en que tuvo un importante papel la mitificación exaltada del paradigma helénico con la consiguiente «crítica de la civilización» o de la «cultura» modernas, promovida por Nietzsche y «definida» por Spengler, y antes por Breysig, parece tener ya mucho interés para los filósofos serios; nosotros los profanos nos contentamos con decir: ¿quién puede tener ya interés en las concepciones sociológicas de Breysig, o, al contrario, en una interpretación marxista y dialéctica, por ejemplo de Pascal? Quizá sólo los que se interesen por la identificación de Federico Nietzsche con san Juan de la Cruz. O quizá los que se complacen en *faisander* las discusiones sobre Rousseau y Voltaire para reiterarnos el «descubrimiento» de Sade como jacobino, brindado en su momento por Horkheimer y Adorno (*révenants* también de aquel extraordinario mundo y período cultural centroeuropeo). Pero no divaguemos. Aquella cultura tuvo su momento y ya no puede decirnos nada; dicho sea esto con el mayor respeto por sus epígonos, herederos, continuadores, descendientes y proficientes: se puede comenzar ya a hacer la prueba de situarla en su contexto histórico y entenderla en sus orígenes, en su desarrollo y en su conclusión, en los nexos reales que había, por ejemplo, a pesar de las polémicas, entre inspirados por Nietzsche e inspirados por Stefan George, etc. Esto será útil asimismo para liberarnos de ciertas espectrales supervivencias, inútiles y por tanto perjudiciales, incluso para evitar a quien sea, y también a los demás, la tentación de reanudar, de manera más o menos refinada, dialecticismos y sociologismos acaso sabrosos y atractivos, y asimismo la tentación de «enviar al proletariado y a los herederos de la filosofía clásica a seguir cursillos sobre la fenomenología husserliana» (E. GARIN, «Quindici anni dopo», en *La cultura italiana tra '800 a '900*, Bari, 1962, p. 322), o bien para evitar, igualmente, perder el tiempo proponiendo algún batido socio-geopolítico-antropológico actualizado como superación lógica, moderna y progresista de la gloriosa historiografía «económico-jurídica» surgida bajo la poderosa sugestión de Antonio Labriola y reanudada hoy con conciencia crítica por muchos jóvenes estudiosos, bajo el impulso de la publicación de los escritos de Antonio Gramsci. Es necesario, pues, situar históricamente aquella cultura y su temática, que

hemos llamado «centroeuropea», también para evitar dispersiones; pero sobre todo para entender su significado y su peso en la historia intelectual y cultural, también (y para nosotros principalmente) italiana, desde fines del siglo XIX hasta el período que finaliza en términos generales hacia 1956, para comprender incluso sus últimos ecos y sus últimos efectos lumínicos en el ocaso (¿quién se acuerda de *El rayo verde* de Julio Verne?). Nos parece que se trata del insoslayable trabajo que hay que realizar para entender y definir la confusión de ideas que ha dominado y domina todavía en determinados círculos, italianos y no italianos.

La confusión era entonces muy grande y podría ponerse un ejemplo divertido al respecto. ¡Cuánto estuvieron de moda, incluso en Italia, en 1934, 1935, 1936, las discusiones, por ejemplo, sobre la relación entre marxismo y psicoanálisis! Habría que decir psicoanalismo, porque en aquel período y en aquellos círculos cosmopolitas se hablaba como nunca a base de «ismos»: no el método o la teoría de Marx y Engels, sino el marxismo, no la III Internacional ni los partidos comunistas organizados en ella, sino el comunismo. Escribe Huizinga: «Con mayor profundidad que el inmoralismo religioso actúa la teoría de la relatividad de la moral, arraigada tanto en el sistema científico del materialismo histórico como en el psicológico que ha partido de Freud. En la teoría del marxismo la convicción moral y el deber moral que de ella se siguen no es una superestructura espiritual, puesta sobre la estructura económica de un período dado... Incluso los elevados principios de la camaradería y la fidelidad a la causa proletaria que la teoría inculca están, en el fondo, motivados por un interés: el interés de clase... Aunque permita la posibilidad de cierta independencia espiritual, el freudismo es en realidad mucho más anticristiano que la moral marxista...» (pp. 86-87, ed. 1937). Hoy estas cosas nos hacen sonreír; sin embargo, la editora Laterza publicó (1929) en su célebre colección «Biblioteca di cultura moderna» una obra de Hendryk de Man que adoptaba los esquemas psicoanalíticos para proponer un enésimo revisionismo socialdemócrata del marxismo y reinterpretar la lucha de clases. Aparecida en Alemania, en 1926, con el título de *Zur Psychologie des Sozialismus*, esta obra se tradujo al francés y finalmente al italiano, bajo los auspicios de Alessandro Schiavi, con el título de *Superamento del marxismo*. Y tuvo una próspera fortuna. Pero lo que interesa señalar es que en aquellos años el monstruoso pseudoproblema de las relaciones entre materialismo dialéctico y psicoanalismo se consideraba no sólo planeable, sino además importante en *todos* los círculos: precisamente con el título de *Materialismo dialéctico y psicoanálisis* la revista comunista-internacionalista de lengua alemana «Unter dem Banner des Marxismus» publicaba, en octubre de 1929, un largo artículo de Wilhelm Reich de Viena que comenzaba pomposamente: «El objeto de la presente disertación es indagar si y hasta qué punto hay una re-

lación entre el psicoanálisis de Freud y el materialismo dialéctico de Marx y Engels. De la respuesta que podamos dar a este problema dependerá el que se proponga la base para una discusión sobre las relaciones entre el psicoanálisis y la revolución proletaria y la lucha de clases...» Se podía ir de Spengler a Lukács, de los comunistas al príncipe Rohan —autor, por lo demás, de un interesante y simpático relato (uno de los primeros) sobre su viaje a la Unión de Repúblicas Socialistas. Estos motivos se trasplantaban a Italia gracias a las traducciones de autores como René Fülöp-Miller, que sabía hablar con aparente riqueza informativa tanto de los «secretos del poder de los jesuitas» como del «rostro del bolchevismo»: la primera edición alemana de esta última obra es de 1929, la primera traducción italiana, presentada por Curzio Malaparte, es de 1931; en 1934, la traducción italiana había llegado a la quinta edición. Giacomo Prampolini, que había traducido el libro, al presentar la obra en 1934 afirmaba que era «la única obra de conjunto, documental y crítica, sobre la tragedia social que ha trastornado a Rusia». Tragedia social... era la terminología de los «espíritus libres», la que permitía comprenderlo y valorarlo todo sin juzgar histórica o historicista o políticamente, situándose en un punto de vista superior. También esto podía ser útil como expediente o subterfugio ante la censura política: lo que, dicho sea de paso, no es de desdeñar; pero también es cierto que no se iba mucho más allá.

El fondo histórico inmediato y general del libro de Huizinga lo constituía, pues, la herencia y la supervivencia de la gran cultura de lengua alemana, universitaria y no, del período comprendido entre (aproximadamente) 1870 y 1914 o 1921, o si se quiere, 1930: aunque ya en los años de la posguerra la involución comenzaba a asomar la nariz. En lo que afecta a la aristocracia intelectual cosmopolita de que Huizinga formaba parte de modo dominante y para la que hablaba y escribía en primer lugar, puede decirse que el fondo filosófico y confesional era, en términos generales, de aquella especie protestante-liberal que encontraba sus arrojadas aperturas y sus íntimas revoluciones en la crítica radical «existencial» o barthiana a la tradición clásico-humanista (es decir, al culto por Lessing, Kant, Goethe, Schiller) y también en la tendencia a una revaloración (historicista-eclesiástica) del catolicismo. Bien entendido que no se hablaba de catequesis romana ni de dogmas, sino de catolicismo. El impacto nietzscheano tuvo secuelas que fueron intensas y estuvieron presentes, en el sentido de «crítica de la propia época» y de «crítica de la civilización», además de en el sentido irracionalista e inmoralista, y en el sentido del esteticismo, durante los dos primeros decenios del siglo. Huizinga, al escribir este libro, escribió contra la degeneración de una cultura y de una concepción de la historia y de la vida social que fueron siempre las suyas; las que estaban en el fondo de su propia formación general, aunque no fuese de ello

claramente consciente; de aquí la impresión de limitación que sugirió agudamente Morandi: es en realidad un círculo que se cierra. Las críticas viejas y nuevas a este libro procedieron siempre de fuera, sin tener en cuenta el contexto histórico, ya que se daba por sentado que se discutía, en su mismo terreno, con un contemporáneo importante: pero no es un contemporáneo el que habla, es un hombre de otra época: y las suyas no son propuestas de acción (como parecían presuponer los críticos a que aludo): se trata por el contrario del grito de angustia de un hombre de otro mundo que se percata de que dicho mundo se desintegra, de que su época concluye, de que su tiempo se está terminando. Los que con lucidez consciente o con pasión sencilla y elemental tratan de trabajar, no en el plano cosmopolita, sino en su país, para comprender y cambiar como sea lo que fuere, no pueden percibir o no pueden comprender ese grito de angustia, ya que viene de muy lejos: así, o mucho me equivoco o nadie ha observado que la misma traducción del título fue, no diré que aberrante, pero sí deformadora, ya que derivaba de una incomprensión semejante (en el sentido opuesto a comprensión histórico-crítica) a la del primer reseñador italiano.

Se trataba, ciertamente, de una obra que hablaba con claridad en sentido antifascista y antinacionalsocialista, y sobre todo (¡cosmopolitismo turinés!) antirracista: fue beneficioso traducirla; pero ¿por qué darle un título tan nietzscheano y spengleriano? Mucho más hermoso es el tenebroso título original: *En las sombras del mañana*. No se trata sólo de la sombra vespertina que inspira una profunda melancolía, porque se sabe que las tinieblas pasarán y volverá a lucir el sol, como tampoco se trata de la sombra fatigosa del pasado que oscurece la luminosidad del presente, sino que se trata de las sombras del mañana: el historiador ya no es un profeta que mira atrás, mira al mañana, y ve muchas sombras impenetrables, densas, oprimentes: sin embargo, augura y espera todavía un mañana. No he encontrado antecedentes literarios o bíblicos de esta curiosa imagen, aunque la cita quizá sea de algún poeta holandés o de algún texto más o menos raro. La última parte del período cultural de que hablamos parece más rica de lo habitual en imágenes propias del calendario, de la sucesión del día y de la noche, de la salida del sol, de paseos al claro de luna y bajo las estrellas, por lo menos en ciertos títulos que recuerdo. Al final del libro se diría que Huizinga quiere sugerir una evocación, más o menos conscientemente agorera, de la sonrisa de alivio que la humanidad europea occidental esbozaría en la mañana del primero de enero del año de gracia de 1001, cuando se vio que el terror milenarista había desaparecido y se esfumaban las pesadillas de los sueños intranquilos. Pero, siempre en el mismo contexto y en la misma esfera, no tarda en llegarse a las imágenes periodizadoras de los «espíritus libres» e «ilustrados» que creían representar un «tercer humanismo». ¡Cuánta melancolía en

los discípulos de Stefan George! Actualmente, en Holanda, se ha reanudado la publicación de una serie de escritos suyos muy interesantes, bajo el nombre común y en todo momento alusivo de *Castrum Peregrini*. Son supérstites que honran, rememorándolos, a sus muertos. No hablaremos de ellos por el respeto que foscolianamente se debe a determinados sentimientos, pero hay que decir, empero, que este respeto humano no debe impedir que nos neguemos a honrar estos cadáveres embalsamados. La mirra, la miel, el incienso, los perfumes nos los pueden conservar físicamente, pero están inmóviles y mudos, como Bentham en su cripta de cristal, y es inútil que vuelvan a teorizar que nada cambia y que nada puede cambiar: los estudiosos serios y la gente que trabaja no saben qué hacer con estos terceros o cuartos humanismos.

Quien entraba por entonces esforzadamente en el sendero del historicismo integral y absoluto, o como quiera llamársele, creyendo que, precisamente por ser duro, amedrentador y estar lleno de dificultades, no habría de abandonarlo ya, sin imaginar siquiera que en cierto momento tendría que verse obligado a sentarse durante un rato en un mojón para farfullar sermones y refranes, no podía por menos de llegar a su destino con un juicio duro e injusto sobre un mundo cultural que, sin embargo, había sido suyo en gran medida, ya que gracias a él se había librado del provincianismo. Pero ahora que las consideraciones sobre aquel pasado son posibles y, como ha señalado Palmiro Togliatti, también muy útiles, por no decir que urgentes y necesarias, hay que reconocer los elementos positivos que en él podía haber y que había, incluso en escritos como el de Huizinga que aquí nos ocupa. Por lo demás, y por no alejarnos de casa, recordemos el libro de otro espíritu libre que, por haberse puesto también a considerar los sueños del pasado, aunque refiriéndose a la tradición italiana más que a la esfera europea o centroeuropea, tiene muchas semejanzas con esta y otras obras de Huizinga, por no citar otros nombres. Creo que, en pocas palabras, hay un trasfondo o contexto cultural común para este escrito apocalíptico-profético de Huizinga y el volumen de Raffaello Giolli, *La disfatta dell'Ottocento* (Turín, 1961). Se habla en él del siglo XIX italiano y del Resurgimiento; pero bastará con citar un pasaje (*ibid.*, p. 322): «La Europa liberal había abandonado a la locura de Nietzsche la meditación del alma trágica...; hombres que por treinta monedas habían renunciado a ser hombres auténticos, que por la tontería de un frac y un chalecito pseudogótico se habían olvidado de formularse las preguntas esenciales: sobre la cabeza de estas gentes que tenían miedo de representar a Shakespeare y de leer a Dostoievsky, la vida traicionada descargó, en pleno Paraíso, la carnicería» (Giolli alude a la guerra 1914-1918).

El horizonte general es, pues, de meditaciones y reflexiones sobre la historia de la civilización y de las civilizaciones, sobre las civilizaciones del pasado, sobre la esencia de la civilización tomada en sí, y sobre las características y el destino de la civilización en que se vive. El libro sobre las sombras del mañana lo incluyeron los editores de sus obras completas, no en la serie «Kulturgeschiedenis», sino en la serie «Geschiedwetenschap; hedeldaagsche Kultur», es decir, «ciencia histórica, historiografía, y cultura o civilización contemporánea»; detrás de un trabajo sobre las características del pueblo holandés y antes de *Geschonden Wereld* (trad. it. de E. Pocar, *Lo scempio del mondo*, Milán, 1948), con varios escritos menores y ocasionales sobre el mismo tema o sobre temas análogos. Cuando se leen uno tras otro se diría que las preocupaciones políticas y sociales internacionales de aquellos años, cada vez más graves, desde la campaña de Etiopía hasta la guerra civil española, hasta la invasión de Austria y Checoslovaquia, y hasta Munich, se reflejaban, en la mente de hombres como Huizinga, más como parálisis de expectativas apocalípticas de lo peor que como preparación para la lucha, en una búsqueda de contactos, incluso entre los «intelectuales», con el fin de organizarse para hacer algo. Hay que insistir en que con estos escritos y conferencias Huizinga participó conscientemente hasta el final, y como pudo, en la lucha contra el nacionalsocialismo racista. Es verdad que su posición no bastó, pero tampoco bastaron muchas otras posiciones exclusivamente intelectuales; en cualquier caso, para hacerle callar hubo que encerrarle en un campo de rehenes: y ni siquiera allí estuvo callado, como bien se sabe. Pero allí Huizinga no habló ya de la civilización y de la crisis de la civilización, sino de la historia de su patria y de su país, de los holandeses en el momento de formarse como nación contra fuerzas al parecer inconmensurables, y del gran florecimiento de las artes y las ciencias en lo que pareció una especie de explosión de riqueza, fuerza y grandeza. Era el historiador el que volvía a hablar en el momento decisivo; no el crítico de la civilización. Por estas razones no daremos excesiva importancia al violento e injusto ensayo, que pese a todo hay que consignar, del historiador holandés P. Geyl, «Huizinga als Aanklager van zijn Tijd», en *Mededelingen der Kon. Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde*, N. R., deel 24, n. 4, Amsterdam, 1961. Preferimos recordar que a la enseñanza de Huizinga alude con respeto un historiador como Jan Romein, y que también este detalle iluminador hay que incluirlo en el contexto histórico general en que se movió Huizinga: también este otro aparente sembrador de trigo rubio y lirios azules ha hecho brotar sus amapolas. Romein no comulga con las ideas de Huizinga; o quizá pueda decirse que tiene ideas historiográficas definidas, claras y activas, mientras que Huizinga no, por lo menos en lo tocante a la historia política, económica y social en sentido estricto; si llamamos a Huizinga liberal-conser-

vador (por emplear una terminología comprensible, aun sabiéndola inadecuada), debemos recordar que a Romein se le puede definir, por lo menos, como socialista y materialista histórico o marxista (*sui generis*, si se quiere). Por otra parte, es también verdad que los temas históricos generales que preocupaban a Huizinga son los que preocupan (en gran parte por lo menos) a Romein y sus discípulos, si bien tendiendo a otras soluciones; y Romein no reniega de haber sido alumno de Huizinga; al contrario. Pero estas cosas están en relación con el Huizinga historiador, no con el autor de *La crisis*.

En esta constelación, el verbo de Huizinga no aparece menos articulado, básicamente hablando, que el casi contemporáneo de Jaspers en su celebérrimo (entonces celebérrimo) librito *Die geistige Situation de Zeit* (Berlín y Leipzig, 1931), ya que en Huizinga el instinto moral es más seguro. La posición de Huizinga está clara: su punto de vista puede compararse al de quien se sitúe en una garita de centinela colocada en lo alto de tres columnas construidas con materiales heterogéneos, pero coincidentes en cuanto a la estabilidad de su base. Metáforas aparte: 1. Valores éticos fundamentales del cristianismo, en un sentido muy próximo al del célebre *Por qué no podemos llamarnos cristianos* de Croce; que a algunos puritanos pueda parecer poco moderna y catolizadora la posición de Huizinga, y que a algunos católicos romanos en sentido tradicional pueda parecerles un poco puritana, es cuestión secundaria. 2. Patriotismo civil holandés, hecho de gusto por el idioma, el sentir, las costumbres, y de sentido de la tradición; es un «patriotismo de Estado pequeño» que se identifica en sustancia con aquel otro «patriotismo europeo», reductibles uno y otro a un vínculo muy sólido con aquella patria ideal cosmopolita y liberal, poblada por aquella aristocracia intelectual en que y por la que trabajó y escribió muy a menudo Huizinga (cuando abandonaba el trabajo o la producción historiográfica propiamente dicha). 3. Fidelidad a los criterios y valores tradicionales de la tradición filosófica e historiográfica positiva y racional, que no excluía, aunque enemiga de tomas de posición confesionales, un sentido de lo religioso y de lo trascendente; fidelidad a los cánones de la investigación cuidadosa y precisa y de objetividad e imparcialidad, como asimismo del análisis sistemático y desapasionado del material que ha de estudiarse, y del discurso sugerente y evocativo. En el caso del libro que aquí nos ocupa, el material que Huizinga se propuso estudiar es más que nada fluido: se trata, como es lógico, de la civilización europea o centroeuropea; y Huizinga tiende todavía a concentrar esta civilización europea en la cultura de la Europa alemana, austríaca, suiza, holandesa y un poco anglofrancesa de su época. Según ve las cosas encaramado en su torre de vigilancia, Huizinga advierte una decadencia o debilitamiento que coteja con los de otras épocas: terrores de antaño y ansias de hogaño. A continuación pro-

pone las condiciones fundamentales para que se pueda hablar de civilización o cultura (tras haber diferenciado los dos términos): equilibrio entre valores espirituales y valores materiales; equilibrio en general entre religión, cultura, política (en tanto que fuerza); sentido de la caridad; ideal educativo de una comunidad, finalismo ético (hay que sacrificarse por la salvación de la comunidad); dominio de la naturaleza; sentido del deber e incluso temor de Dios; ideal del «servicio»; «ascesis» (en el sentido que la palabra tiene en Max Weber); universalidad o cosmopolitismo. Entre todos estos elementos Huizinga no coloca el de la «fe en el progreso»; por el contrario, polemiza de modo manifiesto con la idea de progreso, que considera problemática. No analizaremos aquí este tema inagotable, pero recordaremos la posición de Huizinga: «No es en modo alguno paradójico afirmar que una civilización, con un "progreso" muy real e innegable, podría caer en la ruina» (p. 31). Las características de la civilización moderna son para él las siguientes: en primer lugar, el raciocinio (o capacidad de los individuos de un razonamiento general) se ha debilitado a consecuencia del desarrollo extremo de la ciencia (física, natural), que ha llegado a los límites de la capacidad del pensamiento (de los individuos o de pequeños grupos); así declina el espíritu crítico y la ciencia se profana y prostituye con infamias como el control de la natalidad, el armamento moderno y las técnicas modernas de destrucción (medios químicos, guerra bacteriológica). Todo lo cual tiene consecuencias tanto peores cuanto que, entre Marx, Freud, los racistas y las filosofías vitalistas y existencialistas, se pierde, en resumidas cuentas, el temor de Dios y la reverencia por los frutos del intelecto y por las normas morales, tanto en la vida pública como en la privada. En vez de autodominio y sabia templanza y trabajo cotidiano, el infantilismo afectado de ciertos usos y costumbres (la bandera azul que se iza en el transatlántico que está a punto de llevar a cabo su primera travesía; dar a ciudades antiguas el nombre de héroes del momento); el culto del heroísmo violento; el retorno a las supersticiones bajo formas nuevas y antiguas (horóscopos, confianza en la técnica, etc.); las manifestaciones estéticas que se alejan de la razón y de la naturaleza; pérdida paulatina de esa cualidad misteriosa que se llama estilo y predominio del irracionalismo. Y lo peor, es decir, el triunfo e irrupción de estas fuerzas del mal, aún no ha venido; está a punto de llegar y su sombra hace temblar al clarividente; pero vendrá la purificación para quien haya sabido resistir.

En el libro de Huizinga hay muchos pasajes que parecen ciertamente proféticos. Pero la purificación no ha llegado como la esperaba Huizinga: entre otras cosas porque no existe una purificación, porque no existe una sola y única purificación como muchos individuos, Huizinga entre ellos, parecían considerar obvio e incontestable; ni siquiera hay una serie de catástrofes y purifi-

caciones, como saben los historiadores. Sin embargo, no es poco, repitámoslo, el haber hecho sentir lo inconmensurable de la barbarie racista inminente, presintiendo los horrores de lo que estaba a las puertas, advirtiendo a todos lo mejor que se podía «gritando por sobre los tejados». Hoy, a este valor de la elocuencia profética se añade el documental, de testimonio que sirve para hacer comprender la situación espiritual de una época tan cercana y que, sin embargo, parece ya olvidada. Es posible que una razón de esta lejanía radique también en la situación presente: Huizinga tenía razón al declararse optimista porque creía en el retorno de la luz, de la «libertad espiritual» para todos, en la posibilidad de todo esto. Esta clase de concepciones ha apartado demasiado a menudo a muchos ingenios de la seriedad del trabajo productivo y de la voluntad de participar en la acción política, tal y como está al alcance de todos los individuos. En la actualidad se ve claro que aquella «libertad espiritual», aquella «libertad de espíritu», era un sueño, sí, consolador y noble, pero que, al final, habría acabado por mitigar sus facultades críticas y de trabajo, tanto las pequeñas como las grandes.

Bien conocemos esos discursos que los predicadores morales, o los hombres dedicados a actividades prácticas, o los que no están comprometidos seria y conscientemente en la vida política o en la enseñanza, o en el estudio de la historia y de la filosofía, emiten por voluntad propia en sus horas de asueto para decir: «también yo soy humanista». Pero cuando están con lo suyo no hablan de estas cosas. Sueños, tales son estas peroratas, porque la posibilidad actual de una guerra nuclear ha puesto en claro para todos que no se trata ni de eternos retornos ni de catástrofes apocalípticas, sino de que, llegados a cierto punto, ya no será posible, nunca más, hablar de libertad —ni siquiera del espíritu—, ni siquiera mediante una vida ascética, sencilla, de renuncias, elemental. «Adiós, del pasado hermosos sueños alegres.»

Historia e historiografía en Benedetto Croce [1]

Puede decirse con justicia que la importancia y la vitalidad de la obra histórica de Benedetto Croce y de sus reflexiones sobre historiografía, continuadas desde su ensayo académico sobre el carácter de la historia, nunca interrumpidas y en diversas ocasiones revisadas o propuestas desde otras perspectivas, están totalmente presentes y activas todavía. Podría quizás afirmarse incluso que la aludida obra histórica (por lo menos en parte; y en ciertos aspectos sólo indirectamente) y las mentadas reflexiones sobre cuestiones de método historiográfico son los puntos más relevantes y básicos del pensamiento y la vasta obra de Croce.

En efecto, la vitalidad y la importancia de la obra histórica de Croce y de sus reflexiones (metodológicas) sobre historiografía y sobre la historia de la historiografía radica precisamente —en sustancia, y quizás en su mayor parte— en que los resultados conceptuales de las dichas reflexiones y el ejemplo de tal o cual obra han acabado por ser, para los estudiosos de historia de nuestro país, un poco como el aire que se respira sin que nadie se aperciba de ello. Para las generaciones más antiguas basta con recordar una compilación de trabajos para celebrar su octogésimo aniversario que tenía que haberse publicado en 1946, pero que por diversas razones no se publicó hasta 1950. ¡Cuántos y qué historiadores figuran en estos dos volúmenes! Carlo Antoni sobre historia y teoría de la historiografía; Arnaldo Momigliano sobre los estudios italianos de historia griega y romana; Gabriele Pepe sobre los estudios de historia medieval; Federico Chabod sobre los estudios de historia del Renacimiento; Walter Maturi sobre los de historia moderna y contemporánea; Felice Battaglia sobre los de filosofía del derecho y de economía; Luigi Salvatorelli sobre los de historia del cristianismo; Vincenzo Arangio-Ruiz sobre los estudios de historia del derecho italiano; Ernesto Sestan sobre los estudios de tipo erudito.

El título general de los dos volúmenes era *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana*. Los había propuesto un historiador del pensamiento filosófico y filósofo, «crociano» declarado, Carlo Antoni. De hecho, a pesar de la presencia de estudiosos de historia del pensamiento filosófico y de historia literaria, la principa-

1. Publicado por vez primera con el título original de *Le scienze storiche: storia e storiografia*, en «Terzo programma» (Centenario del nacimiento de Benedetto Croce), II (1966), pp. 15-24. *(N. del e.)*

lía, por así decir, quedó en manos de los historiadores de las disciplinas históricas tradicionales: historia antigua, medieval, moderna, del Resurgimiento: Ernesto Sestan, Federico Chabod, Carlo Morandi, Walter Maturi, Arnaldo Momigliano. Muchos de estos historiadores volvieron a encontrarse años más tarde, tras la muerte de Croce, para replantear y redefinir la importancia que Croce había tenido para los propios estudios, en la «Rivista Storica Italiana», dirigida entonces por Federico Chabod, es decir, en la más antigua y autorizada revista italiana de historia. También aquí, aunque la presencia de algún otro estudioso y la más precisa concreción historiográfica de la publicación condujesen a algunas limitaciones y relativismos, la presencia de la obra histórica de Croce y de sus reflexiones historiográficas en los estudios históricos italianos se reconocía clara y abiertamente. Se trataba sin embargo, en muchos casos —típico, por ejemplo, el de Walter Maturi—, de «crocianos» declarados, que insistían en su aceptación de la concepción general de la historia y en general del pensamiento crociano, como hoy sería el grupo compuesto por el llorado Vittorio de Caprariis, por Rosario Romeo, y luego por Giarrizzo, Franchini y otros historiadores y filósofos de gran valor. Maturi insistía a menudo, en sus escritos lo mismo que en sus conferencias (recientemente publicadas), en querer demostrar que muchos otros estudiosos que no se declaraban públicamente crocianos habían experimentado pese a ello la influencia del pensamiento crociano y de los planteamientos historiográficos de Croce.

Lo dicho anteriormente sobre la asimilación de parte de la obra histórica y de las reflexiones de Croce no hay que entenderlo en este sentido; aunque las declaraciones de Maturi sigan siendo válidas para el periodo en que escribía y para los estudiosos de su generación y los de la siguiente, aquí querríamos concretar en qué consiste y cómo actúa dicha asimilación.

Los escritos de historia de Croce, que hay que diferenciar de los de historiografía, parten de un interés por la historia napolitana y nacional que no está exento de abundantes muestras de actualidad: citemos su ensayo sobre Vincenzio Russo y su «comunismo», escrito cuando Croce se ocupaba de Marx, de economía política y del pensamiento socialista, etc. Por la *Storia del Regno di Napoli* y diversas investigaciones biográficas en tanto que vidas aventureras, de fe, de pasión, se llega a la *Storia d'Italia dopo il 1870* y a la *Storia d'Europa nel secolo XIX*. El interés dominante de Croce se centra desde el principio en el período que va del siglo XV al XVIII. Su interés por la historia del siglo XIX europeo e italiano es de origen político, de pensamiento político. Está claro que se trata de la reivindicación de la tradición liberal frente a la befa reaccionaria, que no faltaba, y frente a la polémica duramente crítica de los nacionalistas y los fascistas contra la historia política, es decir, contra la actuación de la clase dirigente

italiana durante el período comprendido entre 1870 y 1915, pero sobre todo durante el período giolittiano; y también contra el liberalismo y la cultura histórica del siglo XIX en el plano europeo. De manera discreta, pero con gran claridad, Croce, al tiempo que critica a los negadores del gobierno y el pensamiento liberales desde el punto de vista nacionalista y parecidos, critica también a los negadores «revolucionarios» de la tradición liberal: demócratas, socialistas y comunistas. Es célebre la distinción entre demócratas y liberales que hace Croce cuando habla de la primera mitad del siglo XIX. Es sabido, por lo demás, que su *Storia d'Italia* se inspiró, por así decir, en *L'Italia in cammino* de Gioacchino Volpe, mientras que su *Storia d'Europa* pertenece al período en que proliferaban los sistemas «antieuropeos» de toda índole, reivindicaciones de tipo populista o nacionalista de hipotéticas autonomías locales, vinculadas a menudo con hipotéticas simbiosis ideológicas: Italia y España católicas, Francia racionalista, Alemania protestante. Lo lógico era responder recogiendo y actualizando la demostración de la otra simbiosis «modernidad y progreso socio-económico liberales, europeos y no locales». Los estudios de Chabod, de Morandi y los más recientes de Curcio y Saitta han desarrollado con mayor amplitud y con otros y más articulados y originales enfoques la iniciativa tomada en su momento por Croce. Por otra parte, la discusión entre Gioacchino Volpe y Benedetto Croce sobre la historia del período postunitario estimuló una cantidad de investigaciones y estudios cuyo punto de partida directo o indirecto fue los análisis y las opuestas tesis de estos dos: de la discusión entre Croce y Volpe, y en virtud de la elaboración y primeros pasos investigadores en este sentido que llevó a cabo Carlo Morandi, deriva, por ejemplo, la actividad de Ernesto Ragionieri y de su escuela sobre la historia de Toscana desde 1860 hasta el presente; ni en los volúmenes ni en los artículos de estos jóvenes y de su maestro se encuentra casi nunca el nombre de Croce; sin embargo, el punto de partida está donde hemos dicho. No sería justo ni serio esperar que este árbol genealógico lo anduviesen repitiendo en todo momento Ragionieri y sus alumnos. Pero el ejemplo merecía citarse, entre otros muchos, aunque sólo fuera por la presencia, en los estudios históricos sobre la época mencionada, de otro maestro de la universidad florentina —Salvemini, duro polemista y crítico de Giolitti, crítico también de lo que él llamaba «filosofía de la historia» de Croce—, que básicamente, sin embargo, acabó por aceptar la revisión de su juicio negativo en tanto que antagonista político de Giolitti: y fue una revisión que se efectuó, en términos generales, en el sentido de la revaloración crociana del liberalismo de Giolitti.

Tal vez no carezca de significado el observar que cuando Croce quiso dar a conocer al círculo de personas más amplio y público posible lo que pensaba a propósito de una cuestión de incipiente

actualidad política en Italia en 1943, es decir, la cuestión de las instituciones, no se sirvió de fórmulas como la de «Por qué no podemos llamarnos cristianos» o aquella otra, de resonancias carduccianas: «La Alemania que hemos amado», sino que volvió a los jacobinos de *Napoli Nobilissima*, y, con el pretexto de unas palabras introductorias a una edición de los escritos de Eleonora Pimentel-Fonseca, aclaró que había que tomar en consideración incluso una solución republicana si la dinastía insistía en seguir una política ya funesta. La actividad política *pública* y directa de Croce comenzaba, pues, con la invocación de uno de aquellos napolitanos de 1798 que, aunque ciertamente no fueron del todo igualitarios, radicales y extremistas, como Vincenzo Russo —y Croce había escogido a la Pimentel-Fonseca porque estaba entre los revolucionarios más moderados—, cuando hablaban de libertad pensaban en Rousseau y en la democracia más que en Montesquieu y en G. B. Vico. Esta referencia no tendría gran importancia si se tratase de un caso aislado o nada más que de un pretexto para obtener rápida publicidad en una particular situación. Pero en la obra histórica de Croce hay muchas vueltas atrás, recuperaciones imprevistas de este tenor. Interés histórico, literario y cultural por la poesía y la literatura del siglo XVII —comprendida la revolución de los «moralistas»—, rechazo del siglo XVII en su célebre volumen sobre la época barroca. En unos casos se trata de una situación muy particular, en otros hay en el origen una situación cultural y ético-política de carácter general: la moda de las artes figurativas del siglo XVII se había prolongado y ampliado a revaloración de la Contrarreforma (entendida en el sentido tradicional entonces de negación, cerramiento ante toda novedad, reacción) y a todo esto se añadió un paralelismo entre fascismo y Contrarreforma. En el libro, tal como se imprimió y sigue circulando, no se advierte esta referencia, pero sí se advertía cuando el texto se publicó por vez primera en «Critica». No se trataba de contradicción ni de revisión de un juicio: cuando había revisiones Croce las declaraba abiertamente, como en el célebre caso de su valoración literaria de la obra manzoniana. Se trató de correcciones, de intervenciones públicas con fines educativos, inherentes a su concepción general ético-política de la cultura y a su sensibilidad ante los límites y las distinciones: la crítica del democratismo abstracto y de la ilustración o el racionalismo vulgar, e incluso del optimismo superficial progresista, en tanto que posiciones ingenuas y poco serias, la desconfianza hacia la elocuencia sentimental y romántica de Mazzini, hacia las reconstrucciones apresuradas de Giuseppe Ferrari, consideradas a menudo con ironía, en correspondencia con su concepción histórico-política general, no debían ni podían transformarse, mediante ampliaciones sucesivas y precipitadas, en una exaltación de la reacción; la revaloración de muchos aspectos de la cultura del si-

glo XVII no debía transformarse, por moda o por exasperación oratoria, en revaloración de la Contrarreforma.

Croce, conservador liberal, pero no reaccionario, respondía con artículos que luego se convertían en libros, en los que los incapaces de toda crítica veían desplazamientos o revisiones de los juicios históricos precedentes. Así ocurrió en cierto momento que, incluso citando escritos suyos, se trató de meter a todos en un mismo saco, «protestantes» (o «luteranos»), liberales, demócratas, jacobinos, revolucionarios de 1798, románticos de 1848, socialistas y comunistas, enemigos del espíritu italiano, católico y nacional, antifascistas, etc.

Croce respondió estudiando y contando la vida de *Galeazzo Caracciolo Marchese di Vico*, su conversión al calvinismo, su sacrificio por la nueva fe, sobre el telón de fondo de la teocracia ginebrina del siglo XVI y de la emigración italiana. Fue una clara respuesta y una rectificación que se ofreció, como lección de las cosas, a los confusionistas; no fue ninguna revisión de su juicio general, y tanto es así que Croce no se alejó de la historia de la vida y de la cultura napolitana ni del siglo XVI, y se ciñó al calvinismo conservador, criticando con dureza las corrientes protestantes radicales, anunciadoras, según los epígrafes decimonónicos, del democratismo masón, del igualitarismo, etc. Las intervenciones de Croce surgían de su profundo instinto educativo (ético-político) con el fin de guiar, corregir y enseñar, pero era demasiado experto y mostrábase, por tanto, irónico hacia las modas pedagógicas y didácticas de su época para corregir formalmente: escribió un libro, un ensayo biográfico.

Es necesario detenerse en este punto porque Federico Chabod, que fue y quiso ser solamente un historiador, consciente de ser un historiador y nada más que un historiador, creía que Croce había sido historiador solamente en escritos como la biografía de Caracciolo que acabamos de mencionar. Benedetto Croce le había invitado a dirigir el Istituto per gli Studi Storici, por él, Croce, fundado, y frecuentado por jóvenes estudiosos de todas o casi todas las partes del mundo; colaboró de mil maneras con Croce; había promovido, con Antoni, los dos volúmenes sobre los *Cinquanta anni di vita intellettuale*, colaborando en ellos; reconoció y proclamó la importancia de la obra conjunta de Croce en su propia formación de historiador. Pero desechaba las obras históricas de Croce a las que los más rigurosos y atentos discípulos de éste atribuyen y atribuían mayor importancia, sobre todo en los casos en que no son historiadores profesionales: la historia de Europa, la historia de Italia. Y las rechazaba porque le parecía que en ellas se veía demasiado al filósofo, al político teórico, al hombre que no sabe desprenderse de su ideología y pasiones facciosas.

Es posible que Chabod fuese demasiado riguroso en las formulaciones y definiciones de aquel magnífico y coherente artículo

suyo sobre «Croce storico», en nombre del propio y elevado ideal del «historiador»: y se diría que de este modo terminó por replantear, hablando de Croce, una perspectiva estético-romántica semejante a la del mismo Croce cuando consideró válido como «poeta» solamente al Leopardi de los *Idilli*. Pero aparte de la rigidez de ciertas formulaciones y aparte de la utilidad de determinadas «tipificaciones» («el historiador», «el poeta»), en el texto de Chabod estaba, quizá no de modo consciente y en realidad no explícitamente manifiesta, la constatación de que los que se ocupan de historia, de estudiar, indagar, investigar en archivos y bibliotecas el material necesario para comprender y hacer comprender el pasado distante y cercano, contándolo, analizándolo, exponiéndolo, reconstruyéndolo, no tienen nada que ver, precisamente a causa de su oficio, ni con la filosofía de la historia ni con la teoría de la historia ni con la teología de la historia, y menos aún con una concepción, tendencia, filosofía, ideología tan mal definida como criticada por lo demás en cierto momento en que el concepto *Historismus*, propuesto por el teólogo y sociólogo alemán Ernst Troeltsch y por el historiador Meinecke, comenzaba a difundirse por otros países de Europa: ya al comienzo, en Alemania, la discusión había sido muy confusa y había tenido (salvo en algunas obras, como la de Meinecke) un carácter de polémica más bien entre teólogos protestantes «liberales y sociales» y teólogos «barthianos» y «existenciales». Era el período en que Oswald Spengler anunciaba el crepúsculo de Occidente, otros el fin del capitalismo, otros el del marxismo, otros el del humanismo. A propósito de muchos de aquellos olvidados polemistas ironizaba Croce con moderación: y lo mismo a propósito de la *querelle* sobre el historicismo o *Historismus*. No es necesario ser historicista para seguir la profesión de historiador y estudiar la historia, del mismo modo que no hace falta ser mahometano para estudiar el Islam, ni vestir y comer como los antiguos romanos para comprender su historia, ni ser protestante para estudiar, como haría Croce, a Juan Valdés. Esto es lo que decía Chabod al negar al Croce de las obras más «historicistas» el calificativo de «historiador». Para un historiador como Chabod, pero también para numerosos estudiosos de historia, investigadores originales y autónomos, «académicos», «científicos» o bien compendiadores y relatores, divulgadores de alto nivel de descubrimientos ajenos, e incluso profesores, expositores críticos e informadores de las investigaciones y pesquisas propias y ajenas, este «historicismo» no ha existido nunca: afectaba a filósofos y teólogos; nunca ha sido nada relativo a su trabajo, ni siquiera en punto a metodología. Ya se tratase de «pesimismo», crítica de la idea de un significado de la historia, ya se tratase de optimismo de la «libertad» (según se atribuyó a Croce), de teoría o filosofía o teología general de la marcha de las cosas humanas, los estudiosos de historia en cuanto tales, preocupados por los hechos en tanto que efectos de ideas,

pasiones, intereses y modalidades de experimentarlos; preocupados asimismo por las ideas y su eficacia, aunque contempladas como hechos y estudiables como hechos, o no prestan atención a este teorizar en el vacío o se muestran intolerantes al respecto. La preferencia de Chabod por esta biografía y por escritos semejantes indica de manera ejemplar y simbólica, pero con claridad, la mentada indiferencia o, si acaso, la aludida aversión.

No parece, pues, que entre los estudiosos italianos de historia o historiadores hayan tenido validez, vitalidad, importancia, ni las teorizaciones generales o filosóficas de la historia propuestas por Croce ni mucho menos las concepciones «historicistas» tendentes a reducir y resolver —y no sólo por lo que afecta al pasado— las luchas, las acciones y las particulares voluntades, pasiones, sufrimientos, crueldades y tiranías en un fluir a veces turbulento, pero en seguida calmado tras el fragor espumeante de la última cascada, en un sosiego casi de laguna que refleja el azul del cielo. Estas obras de Croce eran para Chabod documentos de grandes luchas ideológicas, pero no historia, precisamente por ese tanto de historicismo que implicaban, al margen de las sugerencias e indicaciones que pudiesen aflorar por otro lado e indirectamente. Del mismo modo, también Antoni y otros amigos y seguidores del mismo Croce —estando él aún con vida— discutieron otras concepciones generales crocianas tocantes a la historia y, poco a poco, fueron rebajadas a la categoría de documentos de importantes pero superadas controversias (como la relativa a la época barroca, y otras aun) o de situaciones y momentos de la cultura italiana en períodos o ciclos que hoy se nos antojan definitivamente concluidos.

El horizonte de los estudios históricos se ha dilatado considerablemente desde que Chabod escribió aquel artículo: ahora podemos remontarnos cuanto queramos en el tiempo, a milenios «antes de Cristo»; una afortunada combinación de descubrimientos y técnicas que garantizan la seguridad de la arqueología y de lo que en otro tiempo se llamó «prehistoria», de colaboración internacional y atención a lo que se llama «historia de las civilizaciones», con los anejos problemas de la «larga duración» y de la geografía humana o en calidad de ciencia histórica ha ampliado los horizontes hasta tal extremo que casi hay que olvidarse de las cuestiones «filosóficas» o generales del tipo del «historicismo». El número de la «Rivista Storica Italiana» dedicado al dos mil antes de Cristo, a cargo de un historiador italiano que siempre se remite a la metodología crociana, Momigliano, lo demuestra; del mismo modo, por lo que afecta no a la profundidad en el tiempo, sino a la extensión, que bastará con recordar el desarrollo de los estudios sobre el próximo y lejano Oriente, desde los diplomáticos (Toscano) hasta los lingüístico-religiosos (Moscati), por no hablar de Pugliese-Carratelli, «crociano» declarado, arqueólogo, historiador y filólogo. Y no mencionamos los estudios de his-

toria reciente y última, como los de Gabriele de Rosa y de Renzo de Felice, de Franco Gaeta y otros aún. Este aire nuevo que viene de todos los puntos de la rosa de los vientos empuja a los historiadores o estudiosos de historia hacia investigaciones y descubrimientos que, por volver a nuestra Península, van desde la arqueología medieval, como el archiconocido descubrimiento de los frescos de Castelseprio del Bognetti, hasta la historia de las técnicas agrarias, de las migraciones, de los enclaves humanos, del paisaje humano. Y trabajan e investigan estudiosos jóvenes y muy jóvenes, así como otros no tan jóvenes y ancianos: vinculados, a título personal, a esta o aquella ideología, incluso a ideologías opuestas, pero sobre todo vinculados, entre sí, por el interés por el conocimiento seguro y preciso de la historia de los hombres, de los seres humanos, individuos o en comunidad, en grupos nacionales, económicos, religiosos, en sociedades del tipo de la familia o la tribu, en masa, en virtud de las instituciones, de luchas voluntarias, de fenómenos naturales como las vicisitudes demográficas nos dan a entender.

En este punto acecha la tentación de recordar las palabras de Croce sobre la categoría de vitalidad que hay que sustituir por la de economía. Observaremos por el contrario que la evolución de los estudios históricos ha oscurecido, o a decir verdad hecho desaparecer en las tinieblas, las cuestiones del tipo «historicismo». Los estudios italianos de historia han perdido más ciertamente a causa de estas cuestiones que a causa del abandono de la tradición de frecuentar y utilizar los archivos y material análogo, del trabajo analítico y «filológico», en el sentido lato de la palabra, que suele atribuirse a Benedetto Croce: en realidad, sin justificación alguna de hecho ni de razón, como no sea, quizá, la de la comodidad de hacer a un hombre dictador o dueño de la cultura, de modo que se le convierta también en chivo expiatorio.

De hecho, lo que permanece y es efectivo en profundidad en los estudios históricos italianos, aunque no suele aflorar a la superficie ni se enuncia o afirma manifiestamente, pero que ha liberado y sostenido tanto el notable florecimiento de estos estudios como la posibilidad y facultad de afrontar con fuerza y seriedad las nuevas perspectivas y las nuevas profundidades de la investigación histórica, es algo muy sencillo, por lo menos en apariencia.

En el curso de sus diversas y múltiples experiencias historiográficas, y de sus reflexiones sobre la labor historiográfica, Croce, con su distinción formularia entre *res gestae* e *historia rerum gestarum*, descubrió y transmitió a los estudios de historia y de cuestiones históricas los resultados de la fundamental, grande y en sustancia irreversible experiencia crítica de la filología moderna, que es ciencia de lo conocido y no de lo ignorado. Esto no quiere decir, para Croce, que no se debe indagar en archivos o entre material inédito; antes bien, que deben hacerse estas cosas

y que sólo en el estudio directo del material documental puede darse con la valoración de la importancia y el significado de dicho material: condición preliminar de comprensión y valoración del material, édito o inédito, elaborado o no, y por mor de ulteriores exploraciones y valoraciones, exposiciones, investigaciones y descubrimientos, el criterio que rige es que en materia filológica y experimental no están permitidas las extrapolaciones, ni el historiador puede distanciarse, ni siquiera en sumarios y generalizaciones, de los textos y los documentos: proponer hipótesis y conjeturas está bien, pero no levantar sistemas sobre éstas; no renunciar a la crítica *(historia rerum)* por la ilusión de atrapar la sustancia o esencia de las cosas tal como fueron y de hacerlas conocer de una vez para siempre *(res gestae)*; porque sólo esta distinción crítica permite mantenerse en un punto de vista desde el que seguir el movimiento y andadura de las sociedades y los individuos, de los hombres y las cosas, así como conocer en lo vivo y lo concreto, y no en lo abstracto y lo general. Es ésta la consecuencia profundamente realista (separarse para avanzar mejor o trabajar conjuntamente) que Croce sacó de la secular experiencia filológica e infundió a los estudios históricos: el agudo filo de la conciencia crítica. Aquí está el punto de contacto entre Croce, Gramsci y Togliatti: al margen de confluencias como el juicio histórico sobre el período «giolittiano» y cosas parecidas, se trata de conciencia crítica, semejante a la del filólogo y el paleógrafo, atentos a las circunstancias de la transmisión de sus textos y códices, prontos a advertir los errores posibles, las posibles fatigas, así como las correcciones y deformaciones, fruto de heterogénea cultura, de los copistas, y ello porque desconfían en primer lugar de sí mismos, esto es, de la tendencia instintiva a la ilusión de haber alcanzado, de poseer el conocimiento definitivo y firme, estático, de lo que es movimiento.

No es probable que se reconozcan aquí muchos crocianos declarados y militantes. En cualquier caso, hay que reafirmar y volver a proponer a la atención de los estudiosos que la distinción elaborada y planteada por Croce (y criticada en su momento por Gentile) estuvo y sigue estando activa en los estudios históricos italianos precisamente porque, con su extrema modestia y limitación aparentes, proporcionó la base, el fundamento, de coincidencias, contactos y relaciones entre disciplinas tradicionalmente distintas, aunque interesadas todas en la comprensión crítica e histórica de lo conocido y aceptable en su caldo móvil, antes de sufrir interpretaciones y valoraciones generales. Es verdad que incluso la ola lenta y solemne de las traducciones que se hicieron en el siglo XVI de la *Eneida* virgiliana conserva, a distancia, algo de la poesía del original; pero sin una revisión filológica y sin un conocimiento exacto de la reconstrucción del texto auténtico, mediante el estudio sistemático de la transmisión de éste, no se puede hablar ni de valores literarios o retóricos en la *Eneida* ni de

mensaje neotestamentario. Con su atención a la historia de la historiografía señaló Croce la necesidad y la posibilidad que los historiadores tenían de esta ulterior profundización crítica en calidad de escala y gradación por las que llegar, mediante el reconocimiento de las interpretaciones, de su clima general cultural y social, a una exposición y un juicio bien informados y autónomos, esto es, libres de repeticiones y concesiones a metafísicas y metodologías procedentes, no de la técnica y la experiencia, sino de principios filosóficos y dogmáticos.

Estas dos líneas de reflexiones, planteadas una y otra vez por Croce, la distinción entre *res gestae* e *historia rerum gestarum*, y la reconocida importancia de la historia de la historiografía, no se entendieron bien; muchos criticaron la distinción entre historia, desarrollo o acaecer de los hechos, e historiografía, trabajo del historiador o autor o estudioso de historia; la crítica comenzó en su momento con varias observaciones de Gentile, pero no dio en el blanco porque consideró el significado filosófico y no el significado metodológico y técnico de las formulaciones crocianas, que no hay que entender como conclusiones de un pensamiento metafísico o especulativo o gnoseológico, sino como resultado de una experiencia de trabajo. La distinción aludida es una apelación a la seriedad del historiador y al mismo tiempo una puntualización de la fórmula técnica, instrumento que pueda garantizar el prurito de veracidad que todo estudioso posee. Dicha distinción es comparable a todas las medidas que adoptan los experimentadores de las ciencias naturales para que la presencia (respiración, calor, etc.) del cuerpo humano no altere los delicados experimentos que llevan a cabo, influyendo en los instrumentos de precisión con que trabajan. Dicha distinción es una cautela fundamental ante la validez de la investigación y de la elaboración historiográfica científica y crítica, y no una medida de defensa de la persona del historiador ante eventuales efectos radiactivos o efluvios nocivos; no una esterilización, sino una garantía de precisión. No tiene nada que ver con el historicismo o con la concepción general de la historia o confianza en la posibilidad de la historiografía de comprenderlo todo y hacer comprender todo, como se ve en diversos escritos de Croce; por el contrario, es una rigurosa limitación de este optimismo filosófico, si no una negación del mismo, cuando de la reflexión general sobre la historia se pasa a la actividad historiográfica, al trabajo del historiador; no es una manera de facilitar este trabajo, sino el modo de hacerlo válido y útil. Quien comprendió esto, tratando de encontrar ejemplos y no hermosos pensamientos en la obra de Croce, se puso a trabajar en los archivos, aunque algún viejo gran «señor de la historia» dijese que «la argumentación no es importante porque ya se sabe todo»; la respuesta fue: «cuando haya visto y comprobado el material de archivo, es posible que llegue a la conclusión de que la argumentación no era importante y que ya

se sabía todo; pero he de estar seguro y comprobarlo». En esta respuesta había, encubierta por el evidente esfuerzo de mantenerse en la humildad sencilla y en la modestia, no sólo una comprensión viva y real de aquella distinción, con todas sus implicaciones, sino también una comprensión auténtica de la importancia de la historia de la historiografía y del modo en que debe aplicarse para trabajar en consecuencia. Muchos consideraron la historia de la historiografía como historia de una particular forma de pensamiento, el pensamiento histórico, que había que estudiar mediante la lectura de los libros de los historiadores, pero sobre todo mediante el análisis de sus «teorías»: de suerte que no importaba conocer y estudiar los hechos, la sucesión y desarrollo de éstos, los hombres y las cosas de que escribían dichos historiadores, las condiciones generales de clima, de trabajo (entre las que se cuentan, desde luego, las ideas del historiador sobre la historia). Sin embargo, este modo de considerar la historia de la historiografía, que ha tenido una extraordinaria fortuna, porque era relativamente fácil de satisfacer, parecía tener confirmación en algunas páginas del mismo Croce, especialmente el de la parte histórica de *Teoría e historia de la historiografía*;[2] de hecho, la intención de Croce era muy diferente: la historia de la historiografía debía aclarar y articular aquella distinción y en particular debía servir para tomar conciencia de los problemas planteados o por plantear, mediante el conocimiento y el estudio del modo de trabajo y de los límites de los estudios históricos, a propósito de tal argumentación o de cual personaje; si se quería estudiar como historiografía, había que trabajar con el sano método y teniendo presentes, no sólo mediante la obra de los historiadores estudiados, los temas, los problemas, las argumentaciones de los que dichos historiadores se habían ocupado. También de esto dio Croce ejemplos notables.

Es evidente que estos dos principios o pensamientos o invitaciones a la reflexión no suelen citarlos ya casi nunca quienes los ponen en práctica o quieren ponerlos en práctica, quienes los siguen o tratan de seguirlos; y no porque no se quiera reconocer la enorme deuda que los estudiosos de historia italianos tienen con Croce, sino porque sería necesario repetir su nombre casi como una letanía; sin embargo, es preciso afirmar que dichos principios (ellos, y no el «historicismo»), en la medida en que han sido la base de la convergencia Gramsci-Croce, constituyen el fundamento de las discusiones entre los estudiosos serios de historia, y de la posibilidad misma de toda discusión, en un idioma común que permita entenderse con palabras sencillas y no con disquisiciones generales.

2. *Cf.* la versión castellana, Ed. Escuela, Buenos Aires, 1955; *cf.* asimismo la traducción de otro trabajo historiográfico de CROCE: *La historia como hazaña de la libertad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1942, versión de *La storia come pensiero e come azione*. *(N. del t.)*



Sobre la historia del concepto de Renacimiento[1]

En la base de los conceptos o mitos historiográficos —Imperio romano, cristianismo primitivo, Edad Media, Renacimiento, etc.— hay no sólo una concepción general de la historia, ideas filosóficas, sino también los más varios sentimientos y, sobre todo, concepciones políticas y religiosas. Las clasificaciones y las definiciones, y, en definitiva, las sistematizaciones de acontecimientos, de grupos de acontecimientos, de instituciones, de movimientos culturales, de corrientes de pensamiento, dependen a menudo de puntos de vista y preocupaciones extrahistóricas, políticas o propagandísticas, de diversas tendencias éticas y religiosas. Las denominaciones, las definiciones sintéticas frecuentemente encerradas en una sola palabra de gran fuerza semántica, las determinaciones y características fundamentales y generales, a menudo surgidas en campos ajenos al verdadero interés historiográfico, pasan luego a la tradición, se convierten en categorías históricas, de las que se cree que ya no se puede prescindir, y falsean completamente la perspectiva al respecto. Célebres son los casos del Imperio romano en la historiografía medieval, del cristianismo primitivo en la historiografía protestante, de Grecia en la historiografía del arte, de la Edad Media en la historiografía moderna. ¿Quién no siente ni ve todavía en esta expresión y en su correspondiente concepto algo profundo, terrible, por una parte, y románticamente atractivo, por la otra? Es la tradición de la historiografía ilustrada y de la romántica, que sigue funcionando en nosotros: el mito de la Edad Media sigue vivo, a pesar de toda la labor crítica de los modernos.

Si se quiere conocer un acontecimiento histórico, de manera crítica y no ingenua, hay que adoptar ante él «y mantener luego en todas las etapas de nuestro estudio una actitud espiritual en virtud de la cual la realidad que enfocamos sea un concepto y por lo tanto un pensamiento circular: un ente pensable, como un sistema ya cerrado, norma de nuestro pensamiento».[2]

Tal es el proceso de nuestro pensamiento historiográfico no sólo en el de la crítica estética, sino en toda otra determinación especial de la actividad historiográfica. Pero precisamente por la necesidad de dicho proceso es necesario no multiplicar los con-

1. Publicado por vez primera en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 2a. serie, I (1932), pp. 229-268. *(N. del e.)*

2. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, II, p. 27 [vol. I, Pisa, 1917, vol. II, 1922-1923 —*N. del t.*]

ceptos y sumir en la confusión la complejidad de la historiografía: precisamente por la actualidad necesaria e inevitable de toda historia, es necesario liberar la historiografía de los conceptos, mitos o categorías de una actualidad falsa, política, pedagógica o propagandística, y que a ella pasaron procedentes de la historiografía anterior. Lo que hay que hacer tomando conciencia crítica de su inextricabilidad.

Procuraremos alcanzar dicha conciencia crítica considerando los conceptos de Renacimiento y Reforma en la historiografía moderna.

Ya en las palabras «Renacimiento» y «Reforma» y en los conceptos correspondientes se contiene implícita la afirmación de que son algo nuevo, en oposición a lo viejo y tenido ya por concluso, por inactual, frente a y a pesar de lo cual constituyen la resurrección y modificación de lo antiguo verdadero y sacrosanto. Esta configuración ha pasado, básicamente, a la historiografía moderna, con actitudes que varían según los diversos filósofos y sus respectivos sistemas, aunque manteniéndose fuera de éstos, conservando el significado polémico y propagandístico original. Así, al ocuparnos de estos movimientos espirituales, nos mantenemos en el seno de un círculo abstractamente cerrado, sin llegar todavía a proponerlos desde un punto de vista puramente historiográfico. Sólo dándonos cuenta de que al hablar de Renacimiento y Reforma como tales nos sentimos inducidos incluso nosotros a polemizar con la Edad Media, a situarnos en abstracto y no críticamente en el seno de las actitudes que queremos criticar, y no las superamos en realidad, sólo si nos damos cuenta de esto podremos comprender los dos movimientos en cuestión y resolver las traídas y llevadas cuestiones de sus relaciones y de su significado histórico. Podremos salir así de los equívocos en que se encontraba, por ejemplo, Gioberti, tan hostil con todo a Lutero, cuando escribía: «No hace falta creer que Lutero y sus seguidores quisiesen destruir adrede el sistema ideal del catolicismo ni que ahondasen en las consecuencias lógicas de sus principios.»[3] La Reforma quería ser una reforma del catolicismo, del mismo catolicismo de que habla la *Riforma cattolica* de Gioberti. Así pues, nos desentenderemos de los problemas del Renacimiento católico y de todos los otros que son casi obligatorios cuando se estudian estos dos movimientos que, unas veces uno, otras veces el otro, suelen colocarse al comienzo de la civilización moderna.[4] Estos problemas

3. *Nuova patrologia*, p. 157 [Vincenzo Gioberti, *Nuova patrologia*, al cuidado de G. Gentile, Bari, 2 vols., 1928. —*N. del t.*].

4. *Cf.*, para todos, E. Troeltsch, *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, trad. it., y las observaciones de E. Codignola en *Civiltà Moderna*, I (1929), pp. 127 y ss. Para el «Renacimiento católico», baste recordar a L. von Pastor, *Storia dei Papi*, III, introducción: «Rinascimento vero e Rinascimiento falso»; *cf.* las reseñas de Farinelli en *La Rassegna*, IV (1898), p. 237, y de Cian en el *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, XXIX (1897), pp. 403 y ss.; V. Zabughin, *Storia del Rinascimento cristiano in Italia*; asimismo, G. Toffa-

están siempre dentro del círculo vicioso de los conceptos de Renacimiento y Reforma, de los que no se puede salir sino con un claro concepto historiográfico y en virtud de un análisis detallado e histórico de las diversas actitudes de los autores anteriores a aquél.

Este análisis ofrece particulares dificultades, y precisamente por ello atrae de manera especial a quien quiera entender el verdadero carácter de la actualidad de la historia. Nosotros, de hecho, sentimos la necesidad de abrevar en la grandeza griega y en la romana; vemos, asimismo, en la «Edad Media» la aparición de condiciones en que se basará la sociedad moderna; pero al estudiar la época siguiente a la «Edad Media» perdemos la calma y la objetividad; al valorar a aquellos hombres nos sentimos distintos, y sobre todo *directamente* interesados a la hora de rechazar o aceptar sus condiciones. Aún no estamos, como ya he advertido, todavía libres de *su* concepción de la «Edad Media».

1. *RENACIMIENTO, RESURGIMIENTO, RESTAURACIÓN*

La concepción de la antítesis entre los tiempos oscuros y terribles y los tiempos nuevos y prósperos, luminosos, se remonta, como otros han señalado, al Renacimiento mismo.[5] Pero la Antigüedad no se concibe siempre como un símbolo de la libre vida del espíritu: se habla de un «renacimiento» de la vida espiritual, no como una negación de la «Edad Media», sino como una regeneración por la naturaleza pura, por la vigorosa originalidad humana.

La Antigüedad que volvía no era el paganismo anterior a la venida de Cristo, era la vida verdadera que no había dejado nunca de existir, que se había limitado a permanecer dormida durante largos siglos de oscuridad. Para Cola de Rienzo no se trata de un simple «retorno», como si nada hubiera pasado: se trata del nacimiento verdadero, semejante al que otorga el bautismo regenerador.[6] Y en un sentido similar dice Maquiavelo que Roma, bajo Cola, había «renacido».[7] Del mismo modo que para Vasari es el arte lo que renace, no la Antigüedad, que estaba bien muerta y sepultada, incluso para él. «Nuestros artífices —dice—, habiendo

---

NIN, *Che cosa fu l'umanesimo*. La obra de OLGIATI, *L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento*, no nos interesa directamente; *cf.* la reseña de CARLINI en «Giornale Critico della Filosofia Italiana», V (1924), pp. 305 y ss. [De la *Historia de los Papas* de PASTOR *vid.* la trad. española, Gustavo Gili, Barcelona, 1910 y ss., vol. I, 107 y ss., y vol. V, pp. 49 y ss. —*N. del t.*]

5. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, 2a. ed., pp. 205 y ss.

6. K. BURDACH, «Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation», en *Reformation, Renaissance, Humanismus*, *passim*.

7. *Storie fiorentine*, 1, p. 33. [*Cf. Historia de Florencia*, Alfaguara, Madrid, 1979 ed. a cargo de Félix Fernández Murga, p. 68. —*N. del t.*]

visto de qué modo [el arte], partiendo de un menudo comienzo adquirió suma grandeza, y cómo de tan noble altura cayó en la peor de las ruinas... podrán conocer más fácilmente ahora el progreso de su renacimiento y de la perfección que ha vuelto a alcanzar en nuestra época.»[8] Y su Giotto «mereció llamarse discípulo de la naturaleza y no de otros».[9] La afirmación del esplendor de la propia época aparece aquí claramente expresada. Pero es ingenua arrogancia, polémica juvenil, no concepción historiográfica propiamente dicha: lo moderno parece mejor que lo viejo, restauración de la belleza alcanzada por lo antiguo.[10] Es la misma actitud que se encuentra en Ulrico de Hutten cuando exclama: «*O tempora! florent studia, vigent ingenia, iuvat vivere!*», y en el aristocrático desprecio de Galileo por Simplicio. Esta visión no pertenece sólo a los hombres del Renacimiento, sino también a los reformistas. Bernardino Ochino afirma: «Nuestra época es la más feliz y la más desdichada de todas, tanto de las futuras como de las pasadas. La más feliz para los elegidos, la más desdichada para los reprobados» por la nueva luz que Cristo había traído al mundo;[11] también para los humanistas la nueva época era la más feliz de todas, no para todos, sino sólo para los iniciados en la nueva cultura.

Esta concepción pasa a la historiografía del siglo XVIII, aunque pierde su carácter polémico, e incluso su fundamento y su significado simbólico y espiritual, para convertirse sin más en explicación de la primera reacción ante el espíritu medieval. Ya no es el renacimiento del arte, la revitalización de la virtud romana y humana, sino la restauración de las letras y de la filosofía antiguas. Típica es la actitud de Brucker: para él, el verdadero comienzo de la filosofía moderna no se encuentra en el Renacimiento, sino en la Reforma: «*Ut orientem solem praenuncia lucis aurora solet praecedere, ita pedetentim quoddam prius elegantiorum litterarum exortum est diluculum...*» Y luego: «*Secuta est non aurora modo, sed ipse solis desideratissimi ortus...*»; y esto se debe sobre todo «*exoptatissimae, quae ineunte seculo post reparatam salutem decimo sexto, suscepta est religionis emendationi*».[12] Concebidos Renacimiento y Humanismo como renacimiento de las letras, fenóme-

8. *Vite*, Milanesi, Milán, 1878, I, pp. 2 y ss. [*Cf. Vidas...*, Iberia, Barcelona, 5 vols., 1957 y ss., vol I, p. 83; Cantimori, por cierto, ha modificado un poco la cita de Vasari: *vid.* la misma edición de Milanesi, ahora con prólogo de Paola Barocchi, en la reimp. anastática de la ed. de 1906, Sansoni, Florencia, 1973, vol. I, p. 243. —*N. del t.*]

9. *Ibid.*, p. 378; pero *cf.* lo que se dice acerca de Andrés Pisano en p. 483.

10. *Ibid.*, p. 1: «Antiguas fueron las cosas anteriores a Constantino...; porque las otras se llaman viejas.» [En la reimp. anastática *cit.*, vol. I, p. 242. —*N. del t.*]

11. *Opuscoli e lettere di Riformatori italiani*, al cuidado de G. Paladino, pp. 274 y ss. También Lutero, en la carta contra Prieriate, decía que los hombres del futuro tendrían que ser felices porque no sabrían nada del «obscurantismo católico» que él quería extirpar.

12. *Historia critica philosophiae*, 1743, pp. 4 y ss. El pasaje que sigue, en la p. 71.

no puramente exterior, como imitación de la Antigüedad, y no como vida original, era lógico que se buscase en otra parte el auténtico renacimiento de la vida espiritual. El docto italiano Appiano Buonafede, amigo de Genovesi, admirador de Vico, replicó polémicamente a Brucker. Para él, la aurora data de la época de Carlomagno y continúa con Santo Tomás; pero «el día comenzó a revelarse en los siglos siguientes en virtud del elogioso y común esfuerzo de prelados y príncipes mayoritariamente italianos... y ésta es la tercera época, algo más afortunada que las otras. Los siglos XVI, XVII y nuestro XVIII componen la cuarta época».[13] Y la Reforma no participa de esto para nada, ni de la imitación de lo antiguo ni de los nuevos sistemas de los últimos siglos.[14] De este punto de vista parten también las críticas que hiciera Bettinelli al Renacimiento en nombre de lo útil para la sociedad civil: «Siempre será una lástima ver tantas y tan ricas pinturas, esculturas, arquitecturas bajo tanta inseguridad gubernamental... estudiar tanta Lógica, tanta Ética, tanta Metafísica griega sin saber el propio idioma, la historia patria, la economía civil; y, sobre todo, esa fiebre por desenterrar códices en vez de minas, por ordenar libros, textos y bibliotecas en vez de arreglar los ríos...»[15] Su crítica a la «literatura» del Renacimiento, justa de por sí, se basa en una concepción historiográfica que transfigura el verdadero significado del «Renacimiento». Si la actitud de Bettinelli procede de Voltaire, su conocimiento del Renacimiento se basa totalmente en Tiraboschi, que habla precisamente de retorno a la Antigüedad.[16]

Por lo demás, los intelectuales italianos del siglo XVIII tenían un vivo interés por los hombres del Renacimiento, como lo demuestran los escritos de Fabroni, de Corniani, de Rubieri, de Baldelli, por citar los nombres más conocidos.[17] Casi contemporánea de estas obras es la célebre vida de Lorenzo el Magnífico de Roscoe.[18] Fabroni enfoca a Cosme y a Lorenzo de Médici sólo en sus

13. *Della restaurazione di ogni filosofia nei secoli XVI, XVII, XVIII*, por Agatopisto CROMAZIANO, 3 vols., Nápoles, 1788, I, p. 12.

14. *Ibid.*, I, p. 14: «La ilusión luterana [que la Reforma hubiese sido la causa de la restauración de toda la filosofía] se parece mucho al espejismo que sufría aquel griego que creía que todos los barcos que entraban en El Pireo eran suyos porque aportaban en vida suya y estando él presente.» Buonafede se ocupó mucho del Renacimiento asimismo en otras partes.

15. *Risorgimento d'Italia negli studi, nelle arti e nei costumi dopo il 1000*, Venecia, 1780. Aquí, la visión es más amplia sólo en apariencia: el concepto polémico-mesiánico de «Renacimiento» se convirtió, como siempre, en el concepto historiográfico de retorno de las formas antiguas.

16. *Storia della letteratura italiana*, Milán, 1824, VI, pp. 1 y ss.

17. A. FABRONI, *Cosmi Medicei Vita*, 1789; *Id.*, *Vita Laurentii de Medicis*, 1784; G. B. CORNIANI, *I secoli della letteratura italiana dopo il suo Risorgimento (1000-1750)*, conocida obra de divulgación, publicada entre 1804 y 1813, pero de carácter dieciochesco; E. RUBIERI, *Francesco Sforza*, 1761; G. B. BALDELLI, *Del Petrarca e delle sue opere*, 1797; *Id.*, *Vita di G. Boccaccio*, 1806. *Cf.* las obras de Dragonetti, de Carlo de' Rosmini, las reediciones de escritos de nuestros estudiosos de pedagogía del Renacimiento, etc.

18. *Lorenzo dei Medici*, 1795.

aspectos políticos, mientras que Roscoe quiere dar constancia sobre todo del «progreso de las ciencias y las artes», como antes Bettinelli, que no obstante se remontaba al año mil, en tanto que para el historiador inglés la época más importante de la historia moderna de las artes y las ciencias es el período que va de fines del siglo XV a comienzos del XVI. En él, la postura antimedieval fue idéntica a la anticatólica: «Renacimiento» y «Reforma» son pariguales reacciones ante la barbarie gótica y ante su hermana la escolástica, filosofía católica por antonomasia.

A este punto de vista añádese la admiración estética por el florecimiento de grandes individualidades y por toda la fascinación novelesca y aventurera que el Renacimiento ofrece, por la energía y el *Streben* de sus artistas, como reacción ante la teoría intelectualista del arte propugnada por la Ilustración. Heinse, en su viaje a Italia, no vio sólo la grandeza de la antigua Roma, como Goethe, sino que se interesó por los historiadores y por los cuentistas y novelistas del siglo XV y el XVI, y se llevó consigo su obra maestra: *Ardinghelo.* Comenzó así la serie de novelas, cuentos y obras teatrales que se desarrollan en un Renacimiento amanerado y que contribuyeron en buena medida a los equívocos sobre el tema. Piénsese por ejemplo en algunas de las *Crónicas italianas* de Stendhal, en el drama *Porcia* de Musset y en el libro del célebre conde de Gobineau.

Como caso típico queda, en cualquier caso, que fuese un artista el primero en reconocer en el Renacimiento una fuerza vital particular y extraordinaria, y sobre todo original. También Goethe admiró a Cellini y tradujo sus *Memorias*, a las que añadió un apéndice sobre Florencia y sus artistas, aunque no reconoció ninguna revolución general y profunda en los espíritus de aquella época.

En cualquier caso, en el último siglo XVIII encontramos ya la transvaloración del concepto de «Renacimiento» en el de «Restauración de las letras y de la filosofía antigua» o en el de «Resurgimiento» de las mismas, como reacción ante el «obscurantismo» de la Edad Media católica, e incluso una primera idealización de aquella época como edad de oro para el anárquico individualismo artístico: y tales serán las líneas generales de la historiografía romántica y moderna.[19]

Estas transvaloración e idealización se dan al mismo tiempo que las relativas al concepto de «Reforma» por obra del neoprotestantismo ilustrado.[20] «Reformatio» de la Iglesia, verdadero catolicismo renacido según el espíritu cristiano original, según la espiritualidad medieval, es lo que querían, como se sabe, los reformadores, alejados como estaban del racionalismo moderno. Ahora, por el contrario, se acentuaban los elementos antimedieva-

19. W. GOETZ, *Mittelalter und Renaissance*, en «Historische Zeitschrift», 98, 1906, pp. 30 y ss.
20. TROELTSCH, *Il protestantesimo*, *cit.*, pp. 25 y ss.

les del luteranismo y del protestantismo en general, identificando ingenuamente su propia mentalidad con la de los primeros reformistas.[20 bis]

2. *RENACIMIENTO DE LAS CIENCIAS Y LA VUELTA DEL ESPIRITU A SI MISMO*

En la poderosa síntesis histórica de Hegel la restauración y el renacimiento de las artes y las ciencias de la antigüedad se transvaloran y se llenan de un nuevo significado, pero al mismo tiempo, traicionando el íntimo espíritu de la misma actitud hegeliana, subordinados a la Reforma. El *«Erwachen der Selbstheit des Geistes»* tiene como primera consecuencia *«das Wiederaufleben der Künste und Wissenschaften»*;[21] el arte, apoyado por la misma Iglesia, disuelve, gracias a su subjetividad, la trascendencia objetivista y exterior de la religión escolástica, católica, medieval: con ella, la subjetividad, que siente en sí lo divino (y ya no en un objeto exterior cualquiera), «dirige su actividad a los fines universales de la razón y la belleza. El cielo del espíritu se despeja para la humanidad». Pero además del arte y del estudio de los antiguos se abre paso «el deseo del hombre de conocer *su* tierra». «Estos tres hechos: la llamada restauración de las ciencias, el florecimiento de las bellas artes, y el descubrimiento de América y del camino a las Indias occidentales, deben compararse a la aurora que tras largas tormentas anuncia nuevas y hermosas jornadas. Es el día, la luz de la universalidad. Un día que amanece por fin tras la noche de la Edad Media, larga, terrible, llena de consecuencias, y un día que se caracteriza por el saber, por el arte y por el afán de descubrimiento, es decir, por lo más alto y lo más noble que el espíritu humano, liberado por el cristianismo y emancipado por la Iglesia, se representa como su verdadero y eterno contenido.»[22] Pero la primera forma en que se manifestó la atención por lo humano fue *«eine Wiedererweckung bloss der alten Philosophie in ihrer früheren ursprünglichen Gestalt; Neues ist noch nicht aufgekommen»*: un aristotélico puro, Pomponazzi; un neoplatónico puro, Ficino; pertenecientes al *«gesunden Menschenverstande»*, Maquiavelo, Montaigne, dignos de nota por la

20 bis. E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, pp. 432, 437 y ss.

21. F. HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, Michelet, Berlín, 1836, vol. III, pp. 212-213. Cito al mismo tiempo la *Historia de la filosofía* y la *Filosofía de la historia* que son complementarias y no ofrecen ninguna diferencia en la interpretación de esta época. En la *Historia de la filosofía*, Hegel cita muy a menudo a Brucker y a Tennemann, no sólo por sus noticias, sino también por sus juicios.

22. *Philosophie der Geschichte*, Brunstädt, p. 514. [*Cf. Filosofía de la historia*, Zeus, Barcelona, 1970 (traducción basada en la ed. Brunstädt), pp. 432-433. —*N. del t.*]

energía subjetiva de su espíritu, aunque no por nuevos conceptos filosóficos, Cardano, Bruno (de cuyas teorías sin embargo hace Hegel una amplia exposición), Campanella, Vanini. El contenido del sistema de éstos es «*höchst vermischt und ungleich*»; «no han contribuido más que a esto, a que el hombre adquiriese un mayor interés por lo suyo, por su experiencia, por su conciencia... y éste es su mérito principal». Por lo demás, viven en la época de la Reforma: ésta comienza cuando Bruno y Vanini elaboran su respectivo sistema.[23]

La actitud de Hegel es aquí radical: nada nuevo, puro retorno, puro y simple despertar de antiguos principios arrebatados ahora al sueño para la vida, que sólo es nueva en apariencia: de hecho, no es sino pura y simple repetición. El verdadero renacimiento es el del espíritu religioso, no el de la Antigüedad, puro indicio, hecho externo, ni el del turbulento subjetivismo individualista y naturalista en la política: las señorías representan, con su anarquía, el fin del feudalismo, ciertamente, pero no saben crear nuevas fuerzas estatales y por lo tanto no tienen nada que decir al mundo moderno.

En la *Phänomenologie des Geistes*, Hegel había representado y criticado la actitud individualista fáustica del Renacimiento:[24] «En el momento en que [la autoconciencia individual] se eleva por encima de la substancia moral, y del sereno ser del pensamiento llega al ser para sí, deja tras de sí una especie de sombra grisácea a punto de desaparecer, la ley de la moral y del ser, los conocimientos de la observación y de la teoría. Ella es, de hecho y sobre todo, un saber sobre un objeto cuyo ser para sí y cuya realidad son diferentes de los de la autoconciencia. Ha entrado en ella, en el lugar del celeste y resplandeciente espíritu de la universalidad del saber y el obrar, donde callan la sensación y el gozo de la particularidad, el espíritu de la tierra, en que sólo vale, como verdadera realidad, el ser, que es la realidad de la conciencia individual.

"Er verachtet Verstand und Wissenschaft
des Menschen allerhöchste Gaben...
es hat dem Teufel sic ergeben
und muss zugrunde geh'n."

»Así se precipita ella en la vida y lleva a su cumplimiento la pura individualidad en que aquél avanza. Aquél no elabora su propia felicidad: antes bien la toma y la goza inmediatamente. Las sombras de la ciencia, de las leyes y de los principios, que se alzan solitarias entre él y su propia realidad, desaparecen como una niebla muerta... aquélla toma para sí la vida como se coge

23. *Geschichte der Philosophie*, cit., p. 265.
24. K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, vol. VIII, parte I; F. Bülow, *Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie*, p. 134.

una fruta madura que sale al paso por sí sola y se coge al mismo tiempo.»[25]

Hegel tenía en este punto ante sí el *Fausto* de Goethe, representante típico de la libertad anárquica que fuera el ideal del *Sturm und Drag* y que él proyectaba en el pasado, en el Renacimiento, en la Reforma y en la Ilustración.[26] Libertad en que en modo alguno podía detenerse, individualismo que había que superar a toda costa: en la *Phänomenologie* se supera en la «*Weltverbesserung*», en la «ley del corazón» y en la antítesis entre la «ley del corazón» y la realidad. En la evolución histórica de la vida del espíritu, el «Renacimiento» y su principio se superan y verifican en la Reforma protestante, que por consiguiente es la verdadera base, el verdadero principio del mundo moderno.

La Reforma es realmente la «revolución principal» y decisiva para la historia del espíritu: sólo en ella «el espíritu se sabe, en cuanto que es libre, en cuanto que quiere lo verdadero, eterno y universal en sí». ¡Es ella la que trae la verdadera luz del mediodía! (Es una vez más la expresión de Burcker que vuelve.) «Sólo con Lutero comenzó la libertad del espíritu *(in nuce)*: y tuvo esta forma, la de mantenerse *in nuce*. La explicación de esta libertad y la autocogitante apercepción de la misma fue lo que se siguió de ella, al igual que la formación de la doctrina cristiana en la Iglesia sólo conoció ulteriormente su evolución.» Y esto sólo podía ser obra de la «intimidad del espíritu alemán, mantenida siempre» a través de todas las vicisitudes de la historia.[27]

El Renacimiento de las letras y las artes, la época de los tiranos y de Maquiavelo (al que Hegel entiende y defiende de las acusaciones de inmoralismo), según lo representaba y pensaba la historiografía ilustrada, la época de aquel Bruno que despertaba el entusiasmo de Schelling, no podía encontrar pleno consentimiento ni una comprensión simpática en el filósofo del Estado, en el gran sistematizador de la turbulenta y arrebatada riada romántica.[28]

Así, la verdadera restauración de lo humano, la verdadera glorificación del hombre, se da con la Reforma: que se transvalora totalmente en reacción antimedieval y en afirmación de los valores terrenos de manera inmanente. «El hombre fue llamado por lo tanto a la presencia del espíritu; y la tierra y sus cuerpos, las virtudes y la moralidad humanas, su propio corazón y su propia conciencia comenzaron a tener valor para él.» El matrimonio y la propiedad se rehabilitan: «Ahora se sabe que lo más moral que hay no es la pobreza como fin, sino vivir del propio trabajo y disfrutar de lo que se produce.»[29]

25. *Phänomenologie des Geistes*, Jubilaeumausgabe, Leipzig, 1907, p. 237.
26. FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*, *cit.*
27. *Geschichte der Philosophie*, *cit.*, pp. 253 y ss.; *Philosophie der Geschichte*, *cit.*, p. 517: ¡la célebre *Innigkeit*!
28. R. HAYM, *Die romantische Schule*, conclusión.
29. *Geschichte der Philosophie*, *cit.*, pp. 253 y ss.

Aunque no sólo desde esta perspectiva, la Reforma constituye el verdadero comienzo de la Edad Moderna: con ella, según Hegel, «entramos realmente en el *tercer período* ["*neuere Philosophie*"], prescindiendo de Bruno, Vanini, Ramo, que vivieron más tarde, pero que pertenecen a la Edad Media». De este punto de vista parten todos los historiadores de la religión de la escuela hegeliana.[30] Y es un lugar común todavía hoy, en muchas personas de mentalidad algo anacrónica, la afirmación de que la filosofía moderna, por mediación de Kant y Hegel, está totalmente impregnada de protestantismo.

Hegel, el filósofo de la religión, cuyo carácter «objetivo» conserva en su propia filosofía (la «filosofía moderna»), no podía encontrar en el individualismo abstracto ni en la indiferencia religiosa del Renacimiento sus propios presupuestos, su propio punto de partida. A decir verdad, el punto de partida de la filosofía hegeliana es, como se sabe, la filosofía hegeliana misma. Pero no es esto lo que aquí interesa: de lo que aquí se trata es de encontrar las posiciones intelectuales ajenas que Hegel creyese podía reconocer como afines a las suyas. Y mientras nosotros, con nuestros conceptos del Renacimiento y de la Reforma, con nuestro concepto de la dialéctica hegeliana y de la filosofía moderna, pensamos en el Hegel anticristiano y antisentimental, filósofo imparcial del Estado mucho más próximo a Bruno, a Campanella, a Maquiavelo que a Lutero, a Melanchton y a Hutten, él creía que podía dar un juicio distinto de su propia posición histórica. Para él, el Renacimiento constituyó una posición espiritual vaga e indefinida, característica de un período de disolución y no de un período de nueva vida; sin seriedad alguna, sin ninguna fuerza moral. A ello contribuye también su sentimiento apologético nacionalista, en conformidad con la línea general de su filosofía de la historia, ya célebre.[31] Llama la atención, sin embargo, que se detenga más en el pensamiento renacentista que en el de la Reforma, sobre el que, más que nada, lleva a cabo un sutil trabajo exegético que se podría definir asimismo como de fines apologéticos; a pesar de todo, el Renacimiento le ofrece mayor abundancia de elementos especulativos realmente filosóficos.

En cualquier caso, en el pensamiento hegeliano los dos movimientos se mantienen básicamente separados: no se conexionan más que exteriormente en virtud de formulaciones lógicas, de suerte que el «espíritu» del Renacimiento aparece como un momento del de la Reforma, superadora y verificadora de aquél. No hay ningún paso interno del uno a la otra: la profunda seriedad de la Reforma se limita a superponerse al vago e insignificante

30. *Cf.* E. Fueter, *Histoire de l'historiographie moderne*, trad. del alemán, p. 547. Con estos historiadores polemiza Troeltsch en las obras citadas.

31. B. Croce, *Saggio su Hegel*, pp. 93 y ss. Se podría además investigar el influjo de la concepción de Fichte del protestantismo en la de Hegel, aunque no es éste el lugar apropiado; baste con haberlo sugerido.

retorno a las letras antiguas. Aquí, el espíritu es trascendente: se impone con su propia dialéctica a la evolución histórica. Así queda en el olvido, por ejemplo, la exigencia bruniana de la unidad, que luego se propone como exigencia y fin esencial de la filosofía moderna que se hace proceder exclusivamente de la Reforma. Pero la gradación estaba ya planteada y era necesario mantenerla.

Considerada aquí en su origen, esta concepción del Renacimiento y de la Reforma como «retorno del Espíritu a sí mismo» y sentimiento de la unidad del mundo humano y el divino es insuficiente para mostrarnos la íntima unidad de los dos movimientos y sus valores, tal como nosotros los sentimos.

Pero el resurgimiento de las artes y las letras, la restauración de la filosofía antigua, la revolución antimedieval y anticatólica del protestantismo se transvaloran definitivamente en renacimiento y reforma del hombre, del Espíritu, que ahora se sitúa ante ellos y los afirma como algo propio y esencial para su vida.[32]

3. *LA «HISTORIA DE LA CULTURA» Y EL RENACIMIENTO COMO TRIUNFO DEL INDIVIDUALISMO ESTÉTICO*

Es significativo que entre las exposiciones más conocidas del Renacimiento y la Reforma, dos, la de Burckhardt y la de Janssen, sean obras de «*Kulturgeschichte*».[33] Al considerar desde tal punto de vista ambos movimientos, se expresa la exigencia de considerarlos desde una perspectiva global que permita tener en cuenta sus puntos inspirados, sus sugerencias sociales, filosóficas, artísticas, tanto según sus características morales como según sus actitudes políticas, o mejor aún según su respectiva susceptibilidad de adoptar actitudes políticas.

Aunque los historiadores alemanes nacionalistas y conservadores estaban de consuno en la facción que no quería considerar en la historia más que el elemento estatal, es decir, empíricamente, los gobiernos,[34] puede añadirse que la actitud general de los historiadores de la cultura o civilización fue, en política, progresista o liberal, en el sentido amplio del término. Troeltsch, Dilthey, Weber, que compartían con los historiadores de la cultura la agudeza analítica, la viveza artística para la representación, la

32. Ranke (*Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*; *Weltgeschichte VIII, IX*; *Die Römischen Päpste*; etc.) no dio ninguna «interpretación» particular del Renacimiento, no adoptó ante él una particular y peculiar «postura»: no elaboró al respecto ninguna consideración de «filosofía de la historia». La imagen que nos ofrecen sus obras recoge, y sintetiza, los motivos ilustrados y reformistas: sus intereses no iban por el camino que nosotros investigamos.

33. *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860); *Geschichte des deutschen Volkes* (1876-1888); *Cf.* G. von Below, *Die deutsche Geschichtsschreibung, von den Befreiungskriegen bis zu unsern Tagen*, p. 70.

34. B. Croce, *La storia della cultura*, «Critica», VII (1909), p. 310, nota 2.

amplitud de perspectiva, la multiplicidad de intereses, pero también la inseguridad respecto de los criterios históricos, y con frecuencia la actitud indulgente para con la «raza», y el pragmatismo, agravados sin embargo por el sociologismo, pertenecen asimismo a corrientes liberal-progresistas.

Se interesan por la obra anónima de la «masa» o de las «instituciones»: Iglesia, Estado; pero admiran siempre la obra aristocrática del individuo o de grupos selectos minoritarios (las «sectas» de que tanto habla Troeltsch). Es la afirmación de los valores espirituales en particular ante la escuela económica, como subraya claramente Weber, que afirma de manera manifiesta que sus célebres ensayos sobre la «ética capitalista» son la prueba de que el hecho espiritual determina el hecho económico.[35]

Volviendo a los viejos «historiadores de la cultura», hagamos hincapié en que sostienen que la historia de la cultura es una ciencia social, en el sentido de que debe interesarse por la actividad espontánea individual de los hombres en oposición a las obligaciones estatales colectivas.

Burckhardt consideraba la historia como juego de las tres potencias, Estado, cultura (palabra con la que entiende las ciencias, el arte, las letras, la filosofía) y religión, que se condicionan entre sí. Cuando tiene que especificar la importancia de la cultura en el juego de la historia, la define: *«derjenige milionengestaltige Prozess, durch welchen sich das naive und rassenmässige Tun in reflektiertes Können umwandelt, ja in ihrem letzten und höchsten Stadium, in der Wissenschaft und speziell in der Philosophie, in blosse Reflexion»*. En relación con el Estado y la religión adopta la *«Gesamtform»* de *«Gesellschaft im weitesten Sinne»*.[36] Con esta identificación de cultura y fuerzas sociales se abre paso luego en la concepción burckhardtiana la teoría de la lucha de clases, que adoptará el aspecto de «teoría de las crisis».

Fueter y Troeltsch[37] han subrayado el carácter aristocrático-estético de la historiografía del gran amigo de Nietzsche; Fueter la llama además diletante, aunque tomando esta palabra en el mejor sentido. De carácter estético es también la admiración de Burckhardt por las *«historischen Grössen»* que erróneamente se ha puesto en relación con la de Hegel por los grandes hombres.[38] El historiador basilense elabora tipos, de acuerdo con la tenden-

35. *Gesämmelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, II, *passim* en la introducción metodológica.

36. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 1900.

37. FUETER, *Histoire de l'historiographie moderne*, cit., p. 724. TROELTSCH, *Gesämmelte Schriften*, IV, pp. 830 y ss. (*Entwicklung der modernen Renaissancebegriff*, escrito inacabado, útil por sus noticias). Pero *cf.* ahora R. STADELMANN, «Jakob Burckhardt und das Mittelalter», en *Historische Zeitschrift*, 142 (1930), pp. 490 y ss., sobre lo que para Stadelmann sería un paréntesis en los estudios y entusiasmos de Burckhardt por la Edad Media: paréntesis del esteticismo con el consiguiente entusiasmo por el Renacimiento.

38. UEBERWEG-OSTERREICH, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, IV (ed. 1916), p. 96, repetido en la p. 95 de la ed. 1923.

cia generalizadora de la historia de la cultura; no obstante sugestivas por su claridad y agudeza, sus observaciones no nos hacen entrar, ni tienen la intención de hacerlo, en el alma de los grandes hombres, aunque nos revelan sus buenos efectos y sus influencias luminosas sobre los pueblos respectivos, sobre la «sociedad». No es el individuo, con su grandioso egoísmo identificado con su propia misión histórica, según lo vemos en Hegel, sino la sociedad, con sus crisis y su vida propia, más o menos moral, el interés fundamental que Burckhardt vierte sobre su historiografía, a pesar de que su verdadero interés y su gusto lo llevasen al estudio del individualismo artístico. Había además en él un equilibrio un poco escéptico que le impedía dejarse llevar demasiado de sus convicciones y «forzar» por ellas la historia: pero su moral, y por lo tanto también, en el fondo, su postura historiográfica, es siempre la de un protestante ilustrado.

Burckhardt, pues, se interesa por la vida social de la época que ama y reanima; se compadece por la inminente ruina de aquella Italia de vida refinada, de personalidades aristocráticamente diferenciadas; y simpatiza, en un fragmento célebre,[39] con la melancolía de los versos de Lorenzo el Magnífico:

Chi vuol esser lieto, sia;
del doman non v'è certezza.

aunque la Reforma, con su gravedad moral, sanará esta corrupción, llevará unidad a tanta discordia, muy característica en el caso de Boscoli.[40] Para él, la «grandeza histórica» que más merece este calificativo es Lutero: los fundadores religiosos forman una categoría aparte entre los grandes hombres, que no pueden juzgarse según las medidas comunes; típico entre éstos es Lutero, que orienta de un modo nuevo la unidad, más aún, toda la concepción del mundo de sus seguidores.[41]

Los problemas que Hegel había marginado por secundarios, relativos a la corrupción y a la indiferencia religiosa, así como el de la rápida decadencia italiana, aparecen aquí en primer plano; allí, el Renacimiento era una etapa de la evolución universal; aquí, se elabora una teoría de los renacimientos, facultad especial de las civilizaciones más altas, que no hay que confundir con las restauraciones político-religiosas, con las que no obstante pueden casar.

39. *Kultur der Renaissance*, *cit.*, trad. it., II, p. 188.
* «Quien quiera alegrarse, que se alegre; del mañana no hay ninguna certidumbre.» *(N. del t.)*
40. *Ibid.*, II, p. 339.
41. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, *cit.*, p. 158. HEIDRICH, *Beiträge zur Geschichte und Methode der Kunstgechichte*, p. 77, reconoce de modo explícito: «*Die von B. angewandte Kategorien sind letzten Grundes nicht aesthetischer sonder ethischer Natur, auch bei Beurteilung der italienischen Renaissancekunst*» (en BELOW, *Die deutsche Geschichitsschreibung*, *cit.*, p. 71; *cit.* también en JOËL, *J. Burckhardt als Geschichtsphilosoph*).

El Renacimiento tipo es, naturalmente, el italiano de los siglos XV y XVI.[42] Sus particulares signos distintivos son: la espontaneidad, la fuerza de la evidencia, que hace vencer, su difusión más o menos vigorosa en todos los campos de la vida, por ejemplo, la influencia del fenómeno cultural en la concepción del Estado, y por último su carácter europeo.

Esta concepción y el sociologismo ya señalado en Burckhardt contribuyen a hacerle concebir un particular ideal del Renacimiento en tanto que resurrección desnuda, en tanto que edad de oro de la cultura, de la vida concebida como obra de arte individual, estéticamente. El Renacimiento de Burckhardt carece de historia, no vemos ni cómo nació ni cómo se desarrolló la civilización del Renacimiento: se limita a estar allí, en el cielo inmóvil del espíritu, perfecto, luminoso, ideal de vida que a los hombres posteriores será ya muy difícil alcanzar y llevar a cabo, como el imperio de Augusto para los hombres de la Edad Media.

De este modo, sin embargo, el Renacimiento se puede valorar, no en función de la Reforma, no como reacción ante la Edad Media, sino por su propia originalidad, por su espontaneidad. La obra de Burckhardt no cayó aparentemente bajo el influjo de su educación protestante: así pudo llegar al concepto que sitúa sin más al Renacimiento como «origen» y primera manifestación del mundo moderno del espíritu. El Renacimiento aparece como el mundo de lo que De Sanctis llamará luego arte puro, de la belleza, de la escuela de la alegría, de la juventud impetuosa, de la libertad espiritual total, que no tardará en desaparecer de este mundo, según Burckhardt, completamente, a instancias de la marea niveladora de la *banausía* americana, de la democracia socialista, de las asociaciones, del mal gusto.[43] El Estado, obra de arte de intelectos refinados e imparciales, de hombres enérgicos, armónico y coordinado según un fin —como se podrá ver incluso en las magníficas monarquías absolutas—, es lo que Burckhardt idealiza ante el Estado de los funcionarios, de la «burocracia» minuciosa e inteligente.[44]

Se diría que, pensando en la Reforma, habría repetido Burckhardt el célebre epigrama de Goethe:

Franztum drängt in diesen verworrenen Tagen, wie ehemals
Luthertum es gethan, ruhige Bildung zurück.

Se podría añadir que, como Goethe, no obstante su admiración por el mundo de la belleza clásica, Burckhardt se sintió también afectado por la obra de la Reforma. El temor y la aversión al *profanum vulgus* no le habían impedido que acabara considerando la elegancia, la imparcialidad, el sentido de los valores humanos,

42. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, cit., p. 67.
43. TROELTSCH, *Il protestantesimo*, cit.
44. FUETER, *Histoire de l'historiographie moderne*, cit.

el refinamiento, la audacia filosófica del humanismo como algo estrechamente vinculado con la corrupción, con la indiferencia religiosa, con la «moda» de participar de alguna heterodoxia. Esta identificación es típica de Burckhardt, alimentado como había sido y convencido como estaba de la sincera, humilde y seria moral protestante; la espontaneidad del Renacimiento le atrae, su «corrupción» le turba. La época es su edad de oro, pero véase cómo le satisface subrayar la moralidad cristiana de los artistas y del pueblo (del que proceden los artistas, nos advierte) y cómo coincide con Lutero al hablar de la irritante teatralidad de las ceremonias religiosas italianas.[45]

Lutero hace una trágica aparición en el marco de la corrupción del papado (que para el historiador basilense, como para Hegel, fue salvado indirectamente por la Reforma): descrita la situación, y recordadas las invocaciones de Pico de la Mirándola el joven, exclama: «*Inzwischen war bereits Luther aufgetreten.*»[46] Pero no se explica el fracaso de la Reforma en Italia: alude a la dominación extranjera y a la facilidad de acomodarse a las exigencias de la Iglesia.[47] Y cuando Burckhardt se ocupa de la religión,[48] afirma sin más que con la Reforma advino la salvación del alma en el interior del hombre, y que ésta fue la última prueba del «*Wachstum*» del cristianismo, y que además surgió como reacción directa ante el catolicismo medieval. Para Burckhardt, pues, los dos movimientos espirituales parecen ser totalmente heterogéneos, aunque pudiesen tocarse en algunos puntos.

Precisamente por esta modalidad suya de considerar el Renacimiento y la Reforma, y en general los grandes acontecimientos, como él los llama, de la historia, Burckhardt pudo fundar el concepto, o si se quiere, la categoría histórica de Renacimiento. Después de él es inseparable del término «Renaissance»[49] la acepción de revaloración de lo humano y lo terreno, en particular bajo la especie de arte, de aristocracia intelectual libre de prejuicios e incluso corrupta. De donde las infinitas discusiones sobre la moral del Renacimiento, las argumentaciones sobre el divorcio entre moral pública y privada de Villari, las consideraciones sobre la decadencia italiana, los ecos de las acusaciones protestantes de corrupción, por una parte, y por la otra los de las respuestas humanistas de barbarie inmoral. Posturas todas que tienen su origen en la concepción, fundada por Burckhardt, de un Renacimiento como fenómeno aislado de la historia del espíritu; cuestiones por lo tanto inexistentes o mal planteadas por derivadas de un modo unilateral de considerar los fenómenos de la historia. Modo

45. *Kultur der Renaissance*, *cit.*, II, p. 264.
46. *Ibid.*, I, p. 142 («Mientras tanto, Lutero había aparecido en escena»).
47. *Ibid.*, I, p. 145; II, pp. 224 y ss.
48. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, *cit.*, pp. 153 y ss.
49. El primero en utilizar esta palabra fue MICHELET (*Histoire de France*, VI) en el sentido de «*découverte du monde*, *découverte de l'homme*», alterando el significado que le había dado Voltaire. *Cf.* el ensayo ya citado de W. Goetz.

que a su vez permitió liberarse de la concepción del Renacimiento en tanto que simple retorno de la Antigüedad, en tanto que vacua imitación.

El Renacimiento de Burckhardt es pagano e indiferente, y aquí tenemos la prueba de la existencia de un Renacimiento cristiano; es el principio del mundo moderno, con sus incertidumbres y su corrupción, y he aquí la prueba de que por el contrario no es más que el último chispazo de la vida medieval, totalmente impregnado de la inspiración religiosa franciscana.[50] Es típicamente italiano,[51] y hete aquí la prueba de que por el contrario es la sangre germánica, fresca y vigorosa, la verdadera causa de la fuerza que el arte y la vida clásicas adoptan en Italia.[52]

4. *EL MITO DEL RENACIMIENTO COMO EPOCA DEL «UBERMENSCH»*

«El Renacimiento italiano ocultaba en sí todas las fuerzas positivas a que debemos la civilización moderna: liberación del pensamiento, desprecio por la autoridad, triunfo de la cultura sobre la oscuridad de los orígenes, entusiasmo por la ciencia y por el pasado científico del hombre, liberación del individuo, pasión por la verdad y repugnancia por la apariencia y el simple efecto (una pasión que ardía en cierta cantidad de temperamentos artísticos que exigían de sí la perfección en sus obras y nada más que la perfección como suprema pureza moral); el Renacimiento tuvo ciertamente fuerzas positivas que en nuestra moderna civilización no han sabido ser, *hasta ahora*, tan poderosas.» [53] El lector de estas palabras podría pensar en principio que está ante un entusiasmado comentario de la obra de Burckhardt, y, recordando su amistad con Nietzsche, creer en alguna influencia del historiador sobre el pensador-poeta. Pero el caso es que estamos en otro mundo, en un mundo totalmente alejado del esteticismo literario del buen profesor que caía en éxtasis ante los versos de Monti en su prosopopeya de Pericles.[54]

Nietzsche escribe así en el que sus biógrafos llaman su «segundo período» o «período intermedio», en el que se formaba su filosofía y trataba de liberarse del naturalismo y del racismo a lo Go-

50. H. Thode, *Franz von Assisi, Michelangelo*.

51. Steinhausen, *Kulturgeschichte der Deutschen im Neuzeit*, p. 1.

52. Neumann, *Bizantinische Kultur und Renaissancekultur*, en «Historische Zeitschrift», 1903; *cf*. la reseña de Volpe en otra parte citada. Sobre el concepto que Burckhardt tuvo del Renacimiento y sobre su concepción moralista de la Edad Media, *cf*. Stadelmann, *J. B. und das Mittelalter*, *cit*., pp. 457 y ss.

53. F. Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches*, trad. it. I, p. 209, *cf*. p. 237 [de *Humano, demasiado humano* de Nietzsche hay varias versiones castellanas, por ejemplo en la ed. de *Obras completas* publicadas por la Ed. Aguilar. —*N. del t.*].

54. Neumann, *Jacob Burckhardt*, p. 323.

bineau.[55] Y acentúa la victoria de la «*Bildung*» obtenida en el Renacimiento sobre la oscuridad del origen natural («*Abkunft*»), mientras que relega a segundo plano todos los vicios que tanto preocupaban a su amigo: «Fue la edad de oro de este milenio, a pesar de todas sus manchas y sus vicios.» Origen ideal y concreto al que hay que volver, mito por realizar, ya no contemplación estética, simple idealización de un sincero espíritu enamorado de la belleza.

Movimiento europeo y no nacionalista, como el que el Nietzsche de esta época quería crear; poderosamente individualista, lleno de personalidades superiores por cuya exaltación se hizo célebre Nietzsche; liberación de la vida artística respecto de los anticuados prejuicios pedagógicos, el Renacimiento, tal como lo sentía y revivía, era realmente una edad de oro, perdida, sí, pero no irremediablemente, según le parecía a su amigo el historiador. No melancolía dulcemente difusa en esta juventud del espíritu que languidecerá en seguida, sino declaración de guerra contra este mundo y expectativa del retorno de la energía, de la fuerza sobrehumana, grandiosa, que en aquella época tuvo que henchir el pecho de los hombres, según Nietzsche.

Así, la Reforma, que para Burckhardt había advenido invocada precisamente por los mejores hombres del Renacimiento, para proteger a la propia Iglesia, su enemiga, de la corrupción y del vicio, de la exterioridad teatral y de la decadencia del nepotismo como último acto vital del cristianismo, es aquí el retorno de la barbarie, como la calificaron, personificándola en su principal dirigente, los mismos hombres del Renacimiento que consideraban bárbaro a Savonarola.

«Contra ella [la edad de oro] se alza la Reforma alemana como una enérgica protesta de espíritus atrasados que todavía no se habían saciado de la concepción medieval del mundo y que veían con profundo mal humor los síntomas de su disolución, la tremenda reducción y exteriorización de la vida religiosa, en vez de alegrarse por ello como convenía.» He aquí invertidas las posiciones y la Reforma trocada en pura reacción de espíritus que vivían anacrónicamente en la Edad Media, de almas toscas e ingenuas incapaces de comprender los valores intelectuales. La oposición entre Renacimiento y Reforma por la palma de la modernidad aparece aquí transvalorada en lucha entre Edad Media y época de las luces. Y mientras que en la concepción protestante corriente y en la hegeliana el triunfo lo era de las luces traídas por la Reforma, aquí la victoria pertenece todavía a la Reforma, pero como portadora de nuevas tinieblas.

«Ellos, con su fuerza y tenacidad nórdica, rechazaron a los hombres, hicieron necesaria la Contrarreforma, es decir, un cristianismo católico de legítima defensa, con la violencia de un estado

55. C. ANDLER, en «Revue de Methaphisique et de Morale», XXXV (1928), p. 183.

de sitio, y retrasaron así en dos o tres siglos el pleno despertar y dominio de las ciencias, del mismo modo que hicieron quizás imposible para siempre la total compenetración del espíritu antiguo y el moderno. La gran labor del Renacimiento no se pudo llevar a término, la protesta de la esencia alemana quedó pospuesta... impidió que aquella labor se completase... Sin un extraño concurso del juego de las intenciones, Lutero habría sido quemado como Huss, y el alba de las luces habría quizá despuntado un poco antes y con un esplendor más glorioso de lo que hoy podemos imaginar.»

El «Renacimiento» no es sólo una categoría histórica que designe la característica fundamental de un variado y gran movimiento de espíritus. El concepto historiográfico fue transvalorado, materializado, diríamos, en una entidad viva con «una gran misión»: como las naciones de Fichte, los pueblos de Mazzini, que tienen su «*Geist*», como los pueblos históricos de Hegel y de Savigny. La aceptación y convivencia poética y pasional de Nietzsche con aquella sociedad de hombres arrojados y libres de prejuicios que habían comenzado a rehacer el mundo le lleva a imaginar que sentían, sintiéndolo por lo tanto a su vez por cuenta propia, por encima de sí lo irracional, lo causal, lo aleatorio que trastorna el desarrollo racional y seguramente determinado de la obra del pensamiento y la acción humanos. Un «juego de intenciones», una casualidad, dio la victoria a Lutero, y es característica la explicación pragmática que da de aquella extraña combinación de circunstancias.

Es ésta, por lo demás, la concepción nietzscheana de la historia: no análisis e interpretación del pasado, revaloración de éste a la luz de nuestras categorías, sino exaltación y anunciación de un tema presente, pasado que nos incumbe porque su obra no fue realizada, que por lo tanto se convierte en un futuro que hay que instaurar y afirmar. Y he aquí que comprende —cree comprender— por vez primera y en exclusiva qué fue el Renacimiento: el reino del anticristo, la primera perfilación del superhombre.

«¿Se entiende por fin, se quiere entender qué fue el Renacimiento? La transvaloración de los valores cristianos, la tentativa, emprendida con todos los medios, con todos los instintos, con todo el genio, de llevar a la victoria los contra-valores, los valores aristocráticos.»[56] Es un punto de partida, un cartel de batalla en que desaparecen todos los caracteres que comúnmente se atribuyen a la consideración histórica, al tiempo que deja de ser una idealización del Renacimiento, de tener alguna relación con él. Es fantasía poética, turbulenta, pero grandiosa; la visión de César Borjia papa es una «ironía histórica archirromántica» porque tras este «*Vordergrund*» entre lo titánico y lo satánico hay una desesperada «voluntad de ver unificados dos mundos que sabe eternamen-

56. *Der Antichrist*, en *Opere complete*, trad. it., x, pp. 418 y ss. [*Cf. El Anticristo*, Alianza, Madrid, 1974, p. 107. —*N. del t.*]

te separados en sí».[57] El Renacimiento es un pretexto para expresar de forma concreta y más viva la lucha del espíritu de Nietzsche por un ideal, amado pero distante, de superioridad moral y de pureza. Ahí está la acusación contra Lutero, que escandaliza a los biógrafos de Nietzsche, ahí la admiración por Leonardo, que «había visto demasiadas cosas buenas y malas», la exaltación de la habilidad, «virtud al estilo del Renacimiento, virtud libre de *moralina*». Confronta los dos tipos por él creados, el hombre europeo moderno y el del Renacimiento, con todas las ventajas para este último, con una singular inversión del concepto de progreso, haciendo confluir toda la historia allí, en aquella magnífica época de fuerza y maldad. Son paradojas de un espíritu revolucionario que se estremece al pensar en aquella época revolucionaria: Bertram compara sin más el titanismo nietzscheano con el de Hutten, representante típico del humanismo revolucionario alemán.[58]

Esta postura de Nietzsche nos recuerda a los italianos la de un solitario pensador nuestro, exiliado como él y como él despectivo y soñador de mundos nuevos, pletórico de anhelos idealistas y nutrido de filosofía escéptica y positivista. Ferrari considera a Maquiavelo «el más grande de los revolucionarios durante la crisis más crítica de la península», que agrede al papado con «una blasfemia que despierta todos los ecos de los siglos futuros». Maquiavelo, para él, «se constituye en antipapa del universo, en auténtico Satanás, señor del mundo, de las naciones». Y coincide con el anticristianismo de Maquiavelo.[59] Hay una extraña afinidad entre la actitud del poeta alemán y la del político italiano que se puede hacer remontar a su común posición revolucionaria y a su común escepticismo antiintelectual.

Este mito del Renacimiento, por mediación de los poetas (D'Annnunzio, Stefan George), entra en la conciencia corriente y en la vida como moda literaria, como costumbre.[60] Los estudios históricos toman también esta dirección: Windelband negará toda importancia filosófica a la Reforma, y en esta dirección estarán también los historiadores de la Reforma, como Troeltsch.[61] A la

57. BERTRAM, *Nietzsche*, p. 153. Además reproduce esta frase de Nietzsche: «El estado de la genialidad es aquel en que el ser humano afronta el amor y el escarnecimiento como si se tratase de una misma cosa.»

58. *Ibid.*, p. 46.

59. G. B. FERRARI, *Gli scrittori politici italiani*, nueva ed., Milán, 1929, pp. 140 y ss.

60. NEUMANN, alumno y crítico de Burckhardt, en *Jakob Burckhardt*, *cit.*, llega a decir: «*Die Italienern der Renaissance sind auch die Italienern d'Annunzios!*» (p. 126).

61. W. WINDELBAND, *Historia de la filosofía moderna* (Kultur der Gegenwart, VI), pp. 433, 445 y ss. Adviértase que Troeltsch, en su ensayo *Renaissance und Reformation* (*Ges. Schr.*, I, pp. 261 y ss.) trata de situar la Reforma al comienzo de la época moderna porque tuvo más fuerza expansiva y por otros argumentos semejantes: lo que es por tanto un implícito reconocimiento de su escasa importancia para la historia del pensamiento, aunque esto tiene su propia réplica en los estudios de Troeltsch sobre las sectas perseguidas por el protestantismo.

concepción nietzscheana se remite directamente la gran obra[62] de Kantorowicz sobre Federico II Hohenstaufen: «Antichrist» se titula el último capítulo de su obra, que comienza con una cita de Nietzsche: *«Jetzt will ich Hammer sein.» «Caesar, Messiaskaiser, Antichrist: das sind die drei untereinander vollkommen ununterschiedenen Erscheinungsformen Friedrichs II...»* Los mitos nietzscheanos se convierten en conceptos, en categorías históricas: y el tono general de la obra es claramente nietzscheano; como también el concepto general del Renacimiento que se encuentra en su base.

Así ha evolucionado la concepción del Renacimiento en la historiografía moderna: planteada como elemento integrante de toda concepción de la historia, de la vida, de toda concepción filosófica.

5. *RENACIMIENTO Y REFORMA EN LA CULTURA ITALIANA DE COMIENZOS DEL SIGLO XIX*

En la obra de Corniani, que citamos por todas las restantes del género, encontramos claras resonancias de las teorías ilustradas.[63]

En el pensamiento vivo de los estudiosos y de los investigadores, de los filósofos y los políticos, los motivos fundamentales ante el problema de la interpretación y valoración histórica del Renacimiento y la Reforma siguen siendo los antiguos. Por una parte, la apologética nacionalista y religiosa, por la otra la reacción ante ésta, más o menos libre e imparcial. En los historiadores profesionales no encontramos en este sentido, en modo alguno, las coincidencias con la historiografía extranjera que Croce advierte en otras épocas.[64] Y es lógico: el disentimiento y la polémica con los extranjeros, protestantes y racionalistas, procede directamente de la época del Renacimiento y de la Reforma.

Sólo en Mazzini y en Ferrari, revolucionarios auténticos y aislados, ajenos a la cultura de los grupos de historiadores e investigadores profesionales, la concepción de los dos movimientos históricos alcanza, aunque con mayor indeterminación y confusión, también una mayor amplitud y «superioridad» de miras.

Pero en todos los autores italianos de este período falta aquel entusiasmo de Hegel y de Burckhardt por la Reforma y sus benéficos efectos sobre la revaloración del mundo terreno y de la vida corriente, contra la división que la Iglesia terminó por imponer

62. *Kaiser Friedrich der Zweite* (publicada por la casa Bondi de Berlín, la casa editora del círculo de George).

63. G. B. Corniani, *I secoli della letteratura italiana dopo il suo Risorgimento*, reed. con añadidos de Ugoni y Trezzi, Turín, 1854, I, pp. 27, 305; II, pp. 10, 185, 530.

64. B. Croce, *Storia della storiografia italiana nel sec. XIX*, 2a. ed., I, pp. 157 y ss.

entre los sacerdotes, atados por una moral más rigurosa, y los laicos, más libres, pero menos privilegiados. Esta posición está estrechamente vinculada con la cultura protestante, más aún, concretamente con la teología luterana; entre nosotros, la Reforma se consideró y se ha considerado durante mucho tiempo por sus admiradores bajo un aspecto moralista general. En Italia no había habido simpatías por la Reforma como acontecimiento histórico, como por lo demás era lógico, ni siquiera en la época de los conatos jansenistas, y a mantener, más aún, a acentuar en la cultura italiana la antipatía, y el más absoluto desinterés por los «luteranos» contribuyó no poco el retorno romántico al catolicismo durante la Restauración.[65] A esto había coadyuvado asimismo la antipatía de la ilustración volterriana hacia las cuestiones teológicas,[66] en que los protestantes eran, por lo general, individuos que había que evitar por razones políticas y religiosas y no por otros motivos. De otra parte, sin embargo, la ilustración rousseauniana, con su actitud contra la Iglesia católica, llevaba a una simpatía por la religión más «natural» de los protestantes, aunque también sólo o casi sólo por reacción. Un eco característico de esta posición se puede ver en Settembrini.[67] Los historiadores de esta posición, que tiene a su representante más insigne en Sismondi, se conducen por lo tanto ante el Renacimiento como los protestantes. Para Sismondi, el Renacimiento tuvo su origen en la vida comunal, con sus «grandes virtudes», que Sismondi contempla estoicamente y que a su vez generan «los grandes talentos»: «Aunque, mientras tanto, no se ve que la nación progrese al mismo ritmo» que las virtudes individuales: y tal vez sea importante advertir aquí que los historiadores modernos verán también por su parte en la vida comunal, tanto el movimiento reformista italiano como los verdaderos orígenes del Renacimiento.[68-69]

Así, el interés por la Reforma y por una valoración de la misma no contaminada por los prejuicios confesionales, si bien empañada a su vez por la apologética progresista y liberal, entró entre nosotros mezclada con muchas cosas confusas y con actitudes revolucionarias y románticas. A estas dos actitudes fundamentales en el modo de considerar la Reforma corresponden, como ya se ha sugerido, otras dos posturas ante el Renacimiento. Bastará para una remitirse al célebre juicio de Barbo en su *Sommario della storia d'Italia*: «En resumidas cuentas, así surgió lo que nosotros llamamos bacanal, pero que aquí llamaremos elegantísima bacanal de cultura; una mezcolanza de perversiones, sufrimientos y diver-

65. G. Gentile, «Rosmini e Gioberti», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, XIII, pp. 24 y ss.; Croce, *Storia della storiografia italiana*, *cit.*, I, *passim*.
66. A. Gerbi, *La politica del Settecento*, pp. 135 y ss., sobre la aversión ilustrada tanto por los jesuitas como por los jansenistas.
67. *Lezioni di letteratura italiana*, Nápoles, 1981 (14a.) (I y II, *passim*.; *cf.* F. de Sanctis, *Saggi Critici*, y Croce, *Storia della storiografia italiana*, *cit.*, II, p. 10, con más referencias.
68-69. G. Volpe, *Momenti di storia italiana*, pp. 95 y ss.

[illegible] por lo que toda la Italia del quinientos se podría comparar con el alegre grupo boccacciano que contaba cuentos, cantaba canciones y se enamoriscaba en medio de la peste; sólo que aquí, además de la peste, teníamos continuas invasiones extranjeras, guerras, saqueos...; toda suerte de infamias, de refinamientos, de antítesis.»[70] Más abajo, en lo relativo al movimiento filosófico: «... fue mediocre la filosofía italiana en aquella época; pero por mediocres pueden tenerse las filosofías ingeniosas, agudas, atrevidas, y también en parte progresistas, aunque con mala lógica, mal acabadas, inexistentes de por sí...»[71] Parece que se escucha a Hegel, pero ¡con qué espíritu tan diferente! Y a la Reforma se la ignora, como fenómeno extranjero.

El juicio de Mazzini por el contrario es titubeante: la época de los grandes inventos, que para Mazzini, como para Quadrio y para Sismondi,[72] son sobre todo el papel manufacturado y la imprenta, contempla el auge del intercambio de ideas, la unificación de la civilización: con lo que estamos en el progresismo dieciochesco. Pero sobreviene la Reforma: «Primer resultado de la laboriosidad de siglos, conclusión de este período europeo, la Reforma parece crear una diferencia insuperable entre el Norte y el Mediodía; pero contemplando el asunto por el lado literario, encontramos que la civilización no detuvo por ello sus incontenibles progresos.»[73] El eco de las afligidas acusaciones del romanticismo a la Reforma se pierde aquí en la concepción progresista de la historia, que se concibe de tal suerte que pueda asimilar, trasvaloradas, las exigencias de las corrientes derivadas del humanismo renacentista y del protestantismo reformista. Así, Mazzini no puede pensar en ninguna restauración medievalista.[74] Y aunque hubiese estado muy interesado en el Renacimiento y, más aún, hubiese estudiado para escribir una biografía de Giordano Bruno,[75] sólo verá en aquél «hechos grandes, pero de individuos; gloria, pero artística; descubrimientos fecundos para el progreso europeo, revelaciones en la filosofía y en particular en las ciencias, de una fuerza intelectual naturalmente promotora en las demás naciones, pero estéril en Italia por culpa de la tiranía».[76] Que es la representación tradicional, con un tono empero cambiado en virtud de la causa, política ahora, que se da de la «esterilidad» de la Italia de la cultura del Renacimiento: esterilidad que probablemente

70. Reimp., Turín, 1912 (12a.), pp. 258-259 (VII, 12).
71. C. Balbo, *Sommario della storia d'Italia*, p. 304 (VII, 20). *Cf.* G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, p. 32; Croce, *Storia della storiografia*, *cit.*, I, p. 137.
72. Sismondi, *Storia delle repubbliche italiane dei secoli di mezzo*, Capolago, 1831, I, p. 6; *cf.* también Corniani, *I secoli della letteratura italiana*, *cit.*, II, p. 10.
73. G. Mazzini, *Scritti*, ed. nac., I, p. 219 (*D'una letteratura europea*, 1829).
74. Piénsese en la pese a todo poética *Christenheit oder Europa* (1799) de Novalis y en las ideas del converso Federico Schlegel y de A. Müller. *Cf.* F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, pp. 62 y ss.; C. Schmitt, *Politische Romantik*.
75. G. Gentile, *G. Capponi e la cultura toscana nel sec. XIX*, p. 155, nota.
76. Mazzini, *Scritti*, *cit.*, XXI, p. 347.

concebía Mazzini como político-moral y, en un orden menor, «civil» o cultural en sentido amplio. Por el contrario, la Reforma «agilizó el movimiento de los ingenios», supuso una renovación saludable: «Un estudio más universal de las antiguas lenguas y, por lo tanto, de las antiguas doctrinas; una mayor independencia en las opiniones, osadía en los experimentos, movilidad en las investigaciones, espíritu de meditación y de análisis...»[77] Mazzini atribuye aquí a la Reforma todas las características que otros, incluso entonces, pero mucho más ahora, atribuyen al Renacimiento: lo que puede ser buena prueba de la confusión que reina en este sentido. Pero en el caso de Mazzini, la razón de esta confusión radicaba en su posición de reformador religioso y también en la identificación de los motivos antimedievales comunes a la Reforma y el Renacimiento que hizo la historiografía ilustrada. La condena del protestantismo que Mazzini emite desde un doble punto de vista no implica la condena del movimiento reformador, cuya importancia está no obstante muy limitada por la época en que se desarrolla. El protestantismo fue para Mazzini un episodio interno en la vida de la Iglesia y para él sólo tuvo valor por su aversión al Papado, e hizo más poderoso el principio individualista que para Mazzini, lo mismo que para el joven Hegel, constituye la causa de la insuficiencia del cristianismo en la vida moderna. De la protesta hace derivar la Revolución Francesa, cuyos principios quiere superados por obra de la entidad «pueblo italiano». Psicológicamente pues, Mazzini siguió siendo católico, y este carácter suyo,[78] unido a su convicción de la primacía del pueblo italiano, que demasiado a menudo se ha descuidado, le permite reconocer con mucho la grandeza histórica de la Iglesia católica. «Roma, por designio de la Providencia previsto por los pueblos, es *Ciudad eterna*, como aquella a la que fue confiada la misión de difundir por el mundo la palabra de unidad. Y su vida se reproduce ampliándose. Y así como a la *Roma de los Césares* que unificó con la acción gran parte de Europa, sucedió la *Roma de los papas* que unificó con el pensameinto Europa y América, así la *Roma del pueblo...*» (1859).[79] Si el Renacimiento humanista parece al romántico Mazzini un hecho que política y moralmente tiene importancia estrictamente italiana, y su importancia universal no le inspira muchas palabras,[80] la Reforma, a él, que es un reformador unitario que parte de Roma, se le antoja una tentativa limi-

77. *Ibid.*, *cit.*, I, p. 211.
78. O. Vossler, *Mazzinis politischen Denken und Wollen in den geistigen Strömungen seiner Zeit*, pp. 54 y ss., y en particular p. 57.
79. *Scritti*, *cit.*, XV, p. 248. *Cf.* además: «Ai membri del concillo residenti in Roma», *ibid.*, XVIII; «Dal Papa al Concilio» (1849), ibid., VII, p. 235; «Agli Italiani» (1871), *ibid.*, XVI, pp. 3 y ss.; *Ricordi dei fratelli Bandiera* (1844), *ibid.*, V, p. 389.
80. «Cuando, luego de un largo período iniciador de universal cultura, comenzó nuestra agonía entre la obra destructora del pasado, el materialismo invasor, las riñas civiles y el abuso de nuestras riquezas y de nuestro poder...» («Agli italiani», en *Scritti*, *cit.*, XVI, pp. 3 y ss.).

tada que hay que juzgar con severidad por su individualismo. Fue «una poderosa afirmación del *yo* y de ese derecho de examen sin el que toda tentativa de superar los límites de la antigua [religión] sería imposible. El protestantismo fue involuntariamente esa afirmación. Y fue su única misión en el mundo; pero no sobrepasó los límites de la época. La soberanía del yo —arbitrariamente restringida dentro de los términos públicos— fue su última palabra...».[81] A pesar de la confusión que la postura dominantemente práctica de Mazzini conlleva en su juicio, éste sigue siendo la primera intentona italiana de organizar y sintetizar los motivos, las actitudes, las sugerencias de la ilustración y de la revolución, del Romanticismo y de la restauración y la reacción católica romántica.[82]

Una tentativa semejante, aunque bastante restringida a los aspectos literarios, si bien con alguna brillantez y con mayor imparcialidad que Mazzini, es la de Ferrari. «El espectáculo de la magnífica muchedumbre de poetas, de artistas, de príncipes, de cardenales, de escritores, de ignorantes, de asesinos, que bulle y se agita en el siglo XVI, se asemeja a una de esas fiestas creadas por el frenesí religioso de un pueblo bárbaro, de la que se ignora si saldrán todos vivos.»[83] Exalta con palabras casi frenéticas el arte, la literatura, la poesía del Renacimiento.

Ya se ha señalado su poderosa y gráfica «caracterización» de Maquiavelo;[84] también estas expresiones recuerdan las fantasías nietzscheanas. Ferrari empero recoge la acusación de Bettinelli, así como su exaltación del comercio y de las riquezas italianas de la época, y de la contribución de éstas a la formación del «mundo moderno». Con aguda visión histórica reconoce —no por nada es admirador y estudioso de Vico— la originalidad de Marsilio Ficino y su importancia, con su primitiva y todavía escolástica manera literaria. Por lo demás advierte con mucha sensatez que «la combinación de lo antiguo y lo moderno es el fenómeno que se repite en todos los acontecimientos del siglo XVI y que explica las muchas normas y preceptos que se encuentran en concomitancia con la inspiración original». Y se pregunta —interrogante semejante y afín a los derivados hoy de la idealización burckhardtiana—: «¿De dónde, pues, el privilegio de conjugar la poesía con la crítica? ¿Por qué les es dado asociar una espontaneidad original con una reflexión capciosa?» Y se responde de modo por lo demás evidente: «Como el fondo es nuevo, espontáneo, ignaro de sí, la superficie por sí sola es sabia, reflexiva, metódica.» No falta ni siquiera la reacción ante la interpretación corriente del Renacimiento como puro retorno de la Antigüedad clásica, imitada de todos

81. *Sulla rivoluzione francese del 1789*, *Scritti*, *cit.*, XVI, p. 72.
82. VOSSLER, *Mazzinis politischen Denken*, *cit.*, *passim*.
83. G. B. FERRARI, «La mente di Vico in relazione alla scienza della civiltà», introducción a la ed. de las obras de Vico, Milán, 1835-1837, I, p. 13.
84. *Cf.* más arriba, nota 59.

los modos y maneras: «Los supremos ingenios fueron independientes, encontraron todo en sí mismos; la Antigüedad sólo facilitó el uso de algunas formas, ahorró el esfuerzo de descubrirlas nuevamente, y a cambio alimentó una nueva escolástica enriquecida y envenenada por la multitud de los imitadores y los pedantes.»[85] Así comprende la importancia de la vida política de los que para Mazzini eran solamente «tiranos», pero expone su efecto perjudicial para Italia, no por su «tiranía», sino por su anarquía, precisamente en la época en que se formaban las grandes naciones. Y sabe expresar de forma contundente, aunque un poco melodramática, la antítesis entre el escepticismo del Renacimiento y la fe ruda y pasional de la Reforma: la misma antítesis que despierta un suspiro melancólico en Burckhardt. «León X enfocó primero la causa de Lutero como si se tratase de una disputa de frailes, y mientras tanto no pocos estados de la Alemania se apartaban de la unidad católica; el papa condenó a Lutero y éste pasaba de una duda a otra y convertía todo obstáculo en un problema...» Y he aquí la acostumbrada y triste conclusión, expresada sin embargo sin suspiros ni declamaciones: «Italia, en la Edad Media, fue la primera nación de Europa; ninguna tan rica en repúblicas, en libertad, en comercio, tan abundante en ciudades y fastos...» Era todavía en el siglo XVI la primera nación del mundo..., pero también estaba dividida en cuarenta estados y «tomaba parte en todas las causas de la Edad Media...».[86]

La imagen un poco turbulenta y confusa de Ferrari carece de una referencia única, de una idea fundamental que le sirva para organizar históricamente, como por el contrario vemos en Mazzini, su visión y fragmentarias intuiciones. Representa, y con gran eficacia, el intrincado y tempestuoso movimiento de la vida italiana renacentista, con sus grandes antítesis ideales, poniéndonos delante todos los elementos más contradictorios que nos puedan servir para formarnos un juicio al respecto, pero no nos da luego ninguna indicación de su juicio, de su valoración histórica.[87] Podemos advertir por lo demás que los historiadores franceses, como Monnier y Taine, nos dan matices y una representación del Renacimiento muy parecida también en cuanto a la desorganización —en ellos sólo interna, no exterior asimismo, como en Ferrari— a la que hemos examinado. La representación de éstos posee ciertamente mayor claridad en cuanto a los esquemas, y un mayor academicismo en la exposición, pero en lo que afecta a la posición básica y a los principios informadores no va mucho más allá de Ferrari.

85. FERRARI, «*La mente di Vico*», *cit.*, I, p. 13.
86. FERRARI, «La mente di Vico», *cit.*, I, p. 13.
87. Sobre Ferrari, *cf.* lo que dicen CROCE, *Storia della storiografia*, *cit.*, II, pp. 24 y ss., y VOLPE, *Guerra, dopoguerra, fascismo*, pp. 233 y ss. («Ritorno di Ferrari?»), pero también lo que dicen A. O. OLIVETTI en la introducción al *Corso sugli scrittori politici italiani*, Milán, 1929, del mismo FERRARI (pp. IX y ss.), y P. SCHINETTI en su introducción a *Le più belle pagine di G. F.*

Cuando Gioberti leyó «La mente di Vico» se indignó mucho.[88] Era la época en que preparaba el *Primato*. Las ideas que formuló entonces Gioberti sobre la importancia y el valor del Renacimiento y la Reforma permanecieron inmutables en sus obras y tuvieron más influencia en la cultura italiana que las de Mazzini y Ferrari. No guardan ninguna relación con sus ideas sobre la «Reforma católica» y aparecen más bien aisladas en el conjunto de su pensamiento, como el más denso residuo de su cultura teológica, como una de las expresiones más transparentes del equívoco embrollo en que se mantuvo siempre su pensamiento.[89] Para él, la historia de las religiones pertenece a la de la filosofía, que ve siempre, por lo que toca a la Reforma, y casi siempre, por lo que toca al Renacimiento, tras las gafas de la apologética católica. A los filósofos del Renacimiento los encuadra en la tradición del *De antiquissima*, aunque con valoración insegura: unas veces eleva al cielo a Bruno y a Campanella, otras, bajo el influjo de Ornato los considera, como a todos los «neoplatónicos» del Renacimiento, simples renovadores del platonismo, más aún, según dice en el *Primato*, del «paganismo» (¡y ésta sería la razón por la que no tuvieron seguidores en Italia!).[90] La causa de esta repetición e imitación fue «la naturaleza de la época... la espontánea recuperación de los libros clásicos, los atractivos de una erudición que a sus valores intrínsecos añadía el atractivo de la verdad, las maravillas de muchos sistemas antiguos...».[91] La práctica coincidencia de este juicio con el de Hegel se debe a la común cultura ilustrada en la medida tan sólo en que una preparación teórica parecida o afín pudo inspirarle juicios de este tenor. La verdadera raíz, por el contrario, nos parece es la común aversión de tipo moralista y confesional que unía a reformistas y contrarreformistas contra el paganismo del Renacimiento y el espiritualismo independiente de las sectas. Así, al igual que Hegel, por espíritu de sistema, Gioberti encuentra en Pomponazzi, en Cardano, en Bruno, «licencias y excesos que desacreditaron en términos generales las ciencias especulativas y que despertaron un lógico temor en los hombres piadosos y sensatos...».[92] El pensamiento neogüelfo, que en Balbo tiene la sabida intransigencia del hombre austero y estrictamente religioso, adopta aquí más que nada el tono de desaprobación moral del filósofo alejado de la vida, que carece del sentido de lo real y comete extravagancias y se permite licencias que después resultarán muy perjudiciales: «De los escándalos y del miedo surgió el legítimo freno a las opiniones licenciosas; y del freno, a veces, las persecuciones...»[93] Sólo que la desaproba-

88. V. Gioberti, *Epistolario*, ed. nac. Gentile-Crivelli, I.
89. A. Omodeo, *L'epistolario di Gioberti*, I, en «Nuova Italia», I (1930), p. 95.
90. *Primato*, Balsamo-Crivelli, II, p. 159.
91. *Introduzione alla filosofia*
92. *Introduzione alla filosofia*.
93. *Ibid.*

ción procede aquí de un hombre quizá demasiado práctico y preocupado por el triunfo de sus ideas y por eludir, *no por sí mismo*, sino por ellas, persecuciones y prohibiciones en el mundo oficial y público de la cultura. Por lo que Gioberti no puede desarrollar el núcleo vital de su intuición, que queda en un estado vago e inconcreto. De hecho, su liberalismo le lleva a considerar que estos desórdenes y excesos *no habían acabado* con el entendimiento italiano de no haber sido reforzados por la peor desgracia que puede sufrir un pueblo: a saber, la pérdida de la independencia nacional.[94] Pero ya Ferrari había demostrado que esta disolución había sido intrínseca a la vida italiana y que precisamente de su interior y connatural anarquismo había derivado dicha pérdida de la independencia, si bien la verdadera y auténtica primacía de Italia no se había perdido por esto. De cualquier modo, si el juicio de derecho de los dos historiadores- polemistas es distinto, el juicio de hecho coincide en muchos puntos.[95]

Sin embargo, el Renacimiento no es para Gioberti ni siquiera un verdadero y auténtico movimiento original de espíritus que esté en el origen del «mundo moderno»: los *resurgidos y renacidos* son los estudios de la Antigüedad clásica, no el espíritu ni la vida independiente y libre del yo. La atención, para Gioberti lo mismo que para Ferrari, se centra en el *siglo*, en la época. Ellos conocen el siglo XV, el XVI, a los protestantes, no el Renacimiento, la Ilustración, la Reforma. Renacimiento y Reforma no son para ellos movimientos espirituales, conceptos, ideales, momentos del desarrollo del Espíritu, ni siquiera categorías históricas: son hechos, acontecimientos particulares, con algunas consecuencias, ciertamente, de particular importancia, que hay que condenar o exaltar por motivos políticos, confesionales, ideológicos. Y así como Ferrari vio al Luterio filosófico en Descartes, concibiendo a los dos como liberadores de la cultura europea, así Gioberti vio en el filósofo francés el «mismo condenable psicologismo» que en el monje alemán. Estamos todavía en dos posiciones abstractamente antitéticas, aunque pletóricas de vivo interés polémico. Adquirirán un verdadero valor científico mucho más tarde, cuando hayan desaparecido las polémicas y los intereses facciosos.[96]

De hecho, el protestantismo, para Gioberti, se puede elevar a ejemplo de la verdad de esta enseñanza: «La imprudencia teme-

94. *Ibid.*, I, p. 52.

95. *Ibid.*, II, p. 235, nota 20; I, pp. 67-69 y *passim* en toda la obra.

96. En la apologética católica, sin embargo, se mantiene con la misma acritud la acusación de «inmanentismo», como algo diabólico y causa de todos los males, que luego se reduce al «psicologismo» de que habla Gioberti. *Cf.* J. MARITAIN, *Trois Réformateurs* (Lutero-Descartes-Rousseau), *passim*. La posición giobertiano-católica la sostiene más tarde BRUERS, *La missione de'Italia nel mondo*; Id., *Italia e Cattolicesimo*; Id., *La question romana*, con el agravante de la posición general y poco resuelta, del nacionalismo racista, de las identificaciones catolicismo-latinidad-italianidad, protestantismo-inmanentismo-germanismo, etc., y sin la habilidad y rigor lógico de Gioberti.

que a su vez permitió liberarse de la concepción del Renacimiento en tanto que simple retorno de la Antigüedad, en tanto que vacua imitación.

El Renacimiento de Burckhardt es pagano e indiferente, y aquí tenemos la prueba de la existencia de un Renacimiento cristiano; es el principio del mundo moderno, con sus incertidumbres y su corrupción, y he aquí la prueba de que por el contrario no es más que el último chispazo de la vida medieval, totalmente impregnado de la inspiración religiosa franciscana.[50] Es típicamente italiano,[51] y hete aquí la prueba de que por el contrario es la sangre germánica, fresca y vigorosa, la verdadera causa de la fuerza que el arte y la vida clásicas adoptan en Italia.[52]

4. *EL MITO DEL RENACIMIENTO COMO ÉPOCA DEL «ÜBERMENSCH»*

«El Renacimiento italiano ocultaba en sí todas las fuerzas positivas a que debemos la civilización moderna: liberación del pensamiento, desprecio por la autoridad, triunfo de la cultura sobre la oscuridad de los orígenes, entusiasmo por la ciencia y por el pasado científico del hombre, liberación del individuo, pasión por la verdad y repugnancia por la apariencia y el simple efecto (una pasión que ardía en cierta cantidad de temperamentos artísticos que exigían de sí la perfección en sus obras y nada más que la perfección como suprema pureza moral); el Renacimiento tuvo ciertamente fuerzas positivas que en nuestra moderna civilización no han sabido ser, *hasta ahora*, tan poderosas.» [53] El lector de estas palabras podría pensar en principio que está ante un entusiasmado comentario de la obra de Burckhardt, y, recordando su amistad con Nietzsche, creer en alguna influencia del historiador sobre el pensador-poeta. Pero el caso es que estamos en otro mundo, en un mundo totalmente alejado del esteticismo literario del buen profesor que caía en éxtasis ante los versos de Monti en su prosopopeya de Pericles.[54]

Nietzsche escribe así en el que sus biógrafos llaman su «segundo período» o «período intermedio», en el que se formaba su filosofía y trataba de liberarse del naturalismo y del racismo a lo Go-

50. H. THODE, *Franz von Assisi, Michelangelo.*
51. STEINHAUSEN, *Kulturgeschichte der Deutschen im Neuzeit*, p. 1.
52. NEUMANN, *Byzantinische Kultur und Renaissancekultur*, en «Historische Zeitschrift», 1903; *cf.* la reseña de Volpe en otra parte citada. Sobre el concepto que Burckhardt tuvo del Renacimiento y sobre su concepción moralista de la Edad Media, *cf.* STADELMANN, *J. B. und das Mittelalter, cit.*, pp. 457 y ss.
53. F. NIETZSCHE, *Menschliches Allzumenschliches*, trad. it. I, p. 209, *cf.* p. 237 [de *Humano, demasiado humano* de Nietzsche hay varias versiones castellanas, por ejemplo en la ed. de *Obras completas* publicadas por la Ed. Aguilar. —*N. del t.*].
54. NEUMANN, *Jacob Burckhardt*, p. 323.

bineau.[55] Y acentúa la victoria de la «*Bildung*» obtenida en el Renacimiento sobre la oscuridad del origen natural («*Abkunft*»), mientras que relega a segundo plano todos los vicios que tanto preocupaban a su amigo: «Fue la edad de oro de este milenio, a pesar de todas sus manchas y sus vicios.» Origen ideal y concreto al que hay que volver, mito por realizar, ya no contemplación estética, simple idealización de un sincero espíritu enamorado de la belleza.

Movimiento europeo y no nacionalista, como el que el Nietzsche de esta época quería crear; poderosamente individualista, lleno de personalidades superiores por cuya exaltación se hizo célebre Nietzsche; liberación de la vida artística respecto de los anticuados prejuicios pedagógicos, el Renacimiento, tal como lo sentía y revivía, era realmente una edad de oro, perdida, sí, pero no irremediablemente, según le parecía a su amigo el historiador. No melancolía dulcemente difusa en esta juventud del espíritu que languidecerá en seguida, sino declaración de guerra contra este mundo y expectativa del retorno de la energía, de la fuerza sobrehumana, grandiosa, que en aquella época tuvo que henchir el pecho de los hombres, según Nietzsche.

Así, la Reforma, que para Burckhardt había advenido invocada precisamente por los mejores hombres del Renacimiento, para proteger a la propia Iglesia, su enemiga, de la corrupción y del vicio, de la exterioridad teatral y de la decadencia del nepotismo como último acto vital del cristianismo, es aquí el retorno de la barbarie, como la calificaron, personificándola en su principal dirigente, los mismos hombres del Renacimiento que consideraban bárbaro a Savonarola.

«Contra ella [la edad de oro] se alza la Reforma alemana como una enérgica protesta de espíritus atrasados que todavía no se habían saciado de la concepción medieval del mundo y que veían con profundo mal humor los síntomas de su disolución, la tremenda reducción y exteriorización de la vida religiosa, en vez de alegrarse por ello como convenía.» He aquí invertidas las posiciones y la Reforma trocada en pura reacción de espíritus que vivían anacrónicamente en la Edad Media, de almas toscas e ingenuas incapaces de comprender los valores intelectuales. La oposición entre Renacimiento y Reforma por la palma de la modernidad aparece aquí transvalorada en lucha entre Edad Media y época de las luces. Y mientras que en la concepción protestante corriente y en la hegeliana el triunfo lo era de las luces traídas por la Reforma, aquí la victoria pertenece todavía a la Reforma, pero como portadora de nuevas tinieblas.

«Ellos, con su fuerza y tenacidad nórdica, rechazaron a los hombres, hicieron necesaria la Contrarreforma, es decir, un cristianismo católico de legítima defensa, con la violencia de un estado

55. C. ANDLER, en «Revue de Methaphisique et de Morale», XXXV (1928), p. 183.

de sitio, y retrasaron así en dos o tres siglos el pleno despertar y dominio de las ciencias, del mismo modo que hicieron quizás imposible para siempre la total compenetración del espíritu antiguo y el moderno. La gran labor del Renacimiento no se pudo llevar a término, la protesta de la esencia alemana quedó pospuesta... impidió que aquella labor se completase... Sin un extraño concurso del juego de las intenciones, Lutero habría sido quemado como Huss, y el alba de las luces habría quizá despuntado un poco antes y con un esplendor más glorioso de lo que hoy podemos imaginar.»

El «Renacimiento» no es sólo una categoría histórica que designe la característica fundamental de un variado y gran movimiento de espíritus. El concepto historiográfico fue transvalorado, materializado, diríamos, en una entidad viva con «una gran misión»: como las naciones de Fichte, los pueblos de Mazzini, que tienen su «*Geist*», como los pueblos históricos de Hegel y de Savigny. La aceptación y convivencia poética y pasional de Nietzsche con aquella sociedad de hombres arrojados y libres de prejuicios que habían comenzado a rehacer el mundo le lleva a imaginar que sentían, sintiéndolo por lo tanto a su vez por cuenta propia, por encima de sí lo irracional, lo causal, lo aleatorio que trastorna el desarrollo racional y seguramente determinado de la obra del pensamiento y la acción humanos. Un «juego de intenciones», una casualidad, dio la victoria a Lutero, y es característica la explicación pragmática que da de aquella extraña combinación de circunstancias.

Es ésta, por lo demás, la concepción nietzscheana de la historia: no análisis e interpretación del pasado, revaloración de éste a la luz de nuestras categorías, sino exaltación y anunciación de un tema presente, pasado que nos incumbe porque su obra no fue realizada, que por lo tanto se convierte en un futuro que hay que instaurar y afirmar. Y he aquí que comprende —cree comprender— por vez primera y en exclusiva qué fue el Renacimiento: el reino del anticristo, la primera perfilación del superhombre.

«¿Se entiende por fin, se quiere entender qué fue el Renacimiento? La transvaloración de los valores cristianos, la tentativa, emprendida con todos los medios, con todos los instintos, con todo el genio, de llevar a la victoria los contra-valores, los valores aristocráticos.»[56] Es un punto de partida, un cartel de batalla en que desaparecen todos los caracteres que comúnmente se atribuyen a la consideración histórica, al tiempo que deja de ser una idealización del Renacimiento, de tener alguna relación con él. Es fantasía poética, turbulenta, pero grandiosa; la visión de César Borjia papa es una «ironía histórica archirromántica» porque tras este «*Vordergrund*» entre lo titánico y lo satánico hay una desesperada «voluntad de ver unificados dos mundos que sabe eternamen-

56. *Der Antichrist*, en *Opere complete*, trad it., x, pp. 418 y ss. [*Cf. El Anticristo*, Alianza, Madrid, 1974, p. 107. —*N. del t.*]

le separados en sí».[57] El Renacimiento es un pretexto para expresar de forma concreta y más viva la lucha del espíritu de Nietzsche por un ideal, amado pero distante, de superioridad moral y de pureza. Ahí está la acusación contra Lutero, que escandaliza a los biógrafos de Nietzsche, ahí la admiración por Leonardo, que «había visto demasiadas cosas buenas y malas», la exaltación de la habilidad, «virtud al estilo del Renacimiento, virtud libre de *moralina*». Confronta los dos tipos por él creados, el hombre europeo moderno y el del Renacimiento, con todas las ventajas para este último, con una singular inversión del concepto de progreso, haciendo confluir toda la historia allí, en aquella magnífica época de fuerza y maldad. Son paradojas de un espíritu revolucionario que se estremece al pensar en aquella época revolucionaria: Bertram compara sin más el titanismo nietzscheano con el de Hutten, representante típico del humanismo revolucionario alemán.[58]

Esta postura de Nietzsche nos recuerda a los italianos la de un solitario pensador nuestro, exiliado como él y como él despectivo y soñador de mundos nuevos, pletórico de anhelos idealistas y nutrido de filosofía escéptica y positivista. Ferrari considera a Maquiavelo «el más grande de los revolucionarios durante la crisis más crítica de la península», que agrede al papado con «una blasfemia que despierta todos los ecos de los siglos futuros». Maquiavelo, para él, «se constituye en antipapa del universo, en auténtico Satanás, señor del mundo, de las naciones». Y coincide con el anticristianismo de Maquiavelo.[59] Hay una extraña afinidad entre la actitud del poeta alemán y la del político italiano que se puede hacer remontar a su común posición revolucionaria y a su común escepticismo antiintelectual.

Este mito del Renacimiento, por mediación de los poetas (D'Annunzio, Stefan George), entra en la conciencia corriente y en la vida como moda literaria, como costumbre.[60] Los estudios históricos toman también esta dirección: Windelband negará toda importancia filosófica a la Reforma, y en esta dirección estarán también los historiadores de la Reforma, como Troeltsch.[61] A la

57. BERTRAM, *Nietzsche*, p. 153. Además reproduce esta frase de Nietzsche: «El estado de la genialidad es aquel en que el ser humano afronta el amor y el escarnecimiento como si se tratase de una misma cosa.»

58. *Ibid.*, p. 46.

59. G. B. FERRARI, *Gli scrittori politici italiani*, nueva ed., Milán, 1929, pp. 140 y ss.

60. NEUMANN, alumno y crítico de Burckhardt, en *Jakob Burckhardt*, *cit.*, llega a decir: «*Die Italienern der Renaissance sind auch die Italienern d'Annunziosi*» (p. 126).

61. W. WINDELBAND, *Historia de la filosofía moderna* (Kultur der Gegenwart, VI), pp. 433, 445 y ss. Adviértase que Troeltsch, en su ensayo *Renaissance und Reformation* (*Ges. Schr.*, I, pp. 261 y ss.) trata de situar la Reforma al comienzo de la época moderna porque tuvo más fuerza expansiva y por otros argumentos semejantes: lo que es por tanto un implícito reconocimiento de su escasa importancia para la historia del pensamiento, aunque esto tiene su propia réplica en los estudios de Troeltsch sobre las sectas perseguidas por el protestantismo.

concepción nietzscheana se remite directamente la gran obra[62] de Kantorowicz sobre Federico II Hohenstaufen: «Antichrist» se titula el último capítulo de su obra, que comienza con una cita de Nietzsche: *«Jetzt will ich Hammer sein.» «Caesar, Messiaskaiser, Antichrist: das sind die drei untereinander vollkommen ununterschiedenen Erscheinungsformen Friedrichs II...»* Los mitos nietzscheanos se convierten en conceptos, en categorías históricas: y el tono general de la obra es claramente nietzscheano; como también el concepto general del Renacimiento que se encuentra en su base.

Así ha evolucionado la concepción del Renacimiento en la historiografía moderna: planteada como elemento integrante de toda concepción de la historia, de la vida, de toda concepción filosófica.

5. *RENACIMIENTO Y REFORMA EN LA CULTURA ITALIANA DE COMIENZOS DEL SIGLO XIX*

En la obra de Corniani, que citamos por todas las restantes del género, encontramos claras resonancias de las teorías ilustradas.[63]

En el pensamiento vivo de los estudiosos y de los investigadores, de los filósofos y los políticos, los motivos fundamentales ante el problema de la interpretación y valoración histórica del Renacimiento y la Reforma siguen siendo los antiguos. Por una parte, la apologética nacionalista y religiosa, por la otra la reacción ante ésta, más o menos libre e imparcial. En los historiadores profesionales no encontramos en este sentido, en modo alguno, las coincidencias con la historiografía extranjera que Croce advierte en otras épocas.[64] Y es lógico: el disentimiento y la polémica con los extranjeros, protestantes y racionalistas, procede directamente de la época del Renacimiento y de la Reforma.

Sólo en Mazzini y en Ferrari, revolucionarios auténticos y aislados, ajenos a la cultura de los grupos de historiadores e investigadores profesionales, la concepción de los dos movimientos históricos alcanza, aunque con mayor indeterminación y confusión, también una mayor amplitud y «superioridad» de miras.

Pero en todos los autores italianos de este período falta aquel entusiasmo de Hegel y de Burckhardt por la Reforma y sus benéficos efectos sobre la revaloración del mundo terreno y de la vida corriente, contra la división que la Iglesia terminó por imponer

62. *Kaiser Friedrich der Zweite* (publicada por la casa Bondi de Berlín, la casa editora del círculo de George).

63. G. B. CORNIANI, *I secoli della letteratura italiana dopo il suo Risorgimento*, reed. con añadidos de Ugoni y Ticozzi, Turín, 1854, I, pp. 27, 305; II, pp. 10, 185, 530.

64. B. CROCE, *Storia della storiografia italiana nel sec. XIX*, 2a. ed., I, pp. 157 y ss.

entre los sacerdotes, atados por una moral más rigurosa, y los laicos, más libres, pero menos privilegiados. Esta posición está estrechamente vinculada con la cultura protestante, más aún, concretamente con la teología luterana; entre nosotros, la Reforma se consideró y se ha considerado durante mucho tiempo por sus admiradores bajo un aspecto moralista general. En Italia no había habido simpatías por la Reforma como acontecimiento histórico, como por lo demás era lógico, ni siquiera en la época de los conatos jansenistas, y a mantener, más aún, a acentuar en la cultura italiana la antipatía, y el más absoluto desinterés por los «luteranos» contribuyó no poco el retorno romántico al catolicismo durante la Restauración.[65] A esto había coadyuvado asimismo la antipatía de la ilustración volterriana hacia las cuestiones teológicas,[66] en que los protestantes eran, por lo general, individuos que había que evitar por razones políticas y religiosas y no por otros motivos. De otra parte, sin embargo, la ilustración rousseauniana, con su actitud contra la Iglesia católica, llevaba a una simpatía por la religión más «natural» de los protestantes, aunque también sólo o casi sólo por reacción. Un eco característico de esta posición se puede ver en Settembrini.[67] Los historiadores de esta posición, que tiene a su representante más insigne en Sismondi, se conducen por lo tanto ante el Renacimiento como los protestantes. Para Sismondi, el Renacimiento tuvo su origen en la vida comunal, con sus «grandes virtudes», que Sismondi contempla estoicamente y que a su vez generan «los grandes talentos»: «Aunque, mientras tanto, no se ve que la nación progrese al mismo ritmo» que las virtudes individuales: y tal vez sea importante advertir aquí que los historiadores modernos verán también por su parte en la vida comunal, tanto el movimiento reformista italiano como los verdaderos orígenes del Renacimiento.[68-69]

Así, el interés por la Reforma y por una valoración de la misma no contaminada por los prejuicios confesionales, si bien empañada a su vez por la apologética progresista y liberal, entró entre nosotros mezclada con muchas cosas confusas y con actitudes revolucionarias y románticas. A estas dos actitudes fundamentales en el modo de considerar la Reforma corresponden, como ya se ha sugerido, otras dos posturas ante el Renacimiento. Bastará para una remitirse al célebre juicio de Barbo en su *Sommario della storia d'Italia*: «En resumidas cuentas, así surgió lo que nosotros llamamos bacanal, pero que aquí llamaremos elegantísima bacanal de cultura; una mezcolanza de perversiones, sufrimientos y diver-

65. G. GENTILE, «Rosmini e Gioberti», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, XIII, pp. 24 y ss.; CROCE, *Storia della storiografia italiana*, *cit.*, I, *passim*.
66. A. GERBI, *La politica del Settecento*, pp. 135 y ss., sobre la aversión ilustrada tanto por los jesuitas como por los jansenistas.
67. *Lezioni di letteratura italiana*, Nápoles, 1981 (14a.) (I y II, *passim*.; *cf.* F. de SANCTIS, *Saggi Critici*, y CROCE, *Storia della storiografia italiana*, *cit.*, II, p. 10, con más referencias.
68-69. G. VOLPE, *Momenti di storia italiana*, pp. 95 y ss.

siones por la que toda la Italia del quinientos se podría comparar con el alegre grupo boccacciano que contaba cuentos, cantaba canciones y se enamoriscaba en medio de la peste; sólo que aquí, además de la peste, teníamos continuas invasiones extranjeras, guerras, saqueos...; toda suerte de infamias, de refinamientos, de antítesis.»[70] Más abajo, en lo relativo al movimiento filosófico: «... fue mediocre la filosofía italiana en aquella época; pero por mediocres pueden tenerse las filosofías ingeniosas, agudas, atrevidas, y también en parte progresistas, aunque con mala lógica, mal acabadas, inexistentes de por sí...»[71] Parece que se escucha a Hegel, pero ¡con qué espíritu tan diferente! Y a la Reforma se la ignora, como fenómeno extranjero.

El juicio de Mazzini por el contrario es titubeante: la época de los grandes inventos, que para Mazzini, como para Quadrio y para Sismondi,[72] son sobre todo el papel manufacturado y la imprenta, contempla el auge del intercambio de ideas, la unificación de la civilización: con lo que estamos en el progresismo dieciochesco. Pero sobreviene la Reforma: «Primer resultado de la laboriosidad de siglos, conclusión de este período europeo, la Reforma parece crear una diferencia insuperable entre el Norte y el Mediodía; pero contemplando el asunto por el lado literario, encontramos que la civilización no detuvo por ello sus incontenibles progresos.»[73] El eco de las afligidas acusaciones del romanticismo a la Reforma se pierde aquí en la concepción progresista de la historia, que se concibe de tal suerte que pueda asimilar, trasvaloradas, las exigencias de las corrientes derivadas del humanismo renacentista y del protestantismo reformista. Así, Mazzini no puede pensar en ninguna restauración medievalista.[74] Y aunque hubiese estado muy interesado en el Renacimiento y, más aún, hubiese estudiado para escribir una biografía de Giordano Bruno,[75] sólo verá en aquél «hechos grandes, pero de individuos; gloria, pero artística; descubrimientos fecundos para el progreso europeo, revelaciones en la filosofía y en particular en las ciencias, de una fuerza intelectual naturalmente promotora en las demás naciones, pero estéril en Italia por culpa de la tiranía».[76] Que es la representación tradicional, con un tono empero cambiado en virtud de la causa, política ahora, que se da de la «esterilidad» de la Italia de la cultura del Renacimiento: esterilidad que probablemente

70. Reimp., Turín, 1912 (12a.), pp. 258-259 (VII, 12).
71. C. BALBO, *Sommario della storia d'Italia*, p. 304 (VII, 20). *Cf.* G. GENTILE, *Bertrando Spaventa*, p. 32; CROCE, *Storia della storiografia*, *cit.*, I, p. 137.
72. SISMONDI, *Storia delle repubbliche italiane dei secoli di mezzo*, Capolago, 1831, I, p. 6; *cf.* también CORNIANI, *I secoli della letteratura italiana*, *cit.*, II, p. 10.
73. G. MAZZINI, *Scritti*, ed. nac., I, p. 219 (*D'una letteratura europea*, 1829).
74. Piénsese en la pese a todo poética *Christenheit oder Europe* (1799) de NOVALIS y en las ideas del converso Federico SCHLEGEL y de A. MÜLLER. *Cf.* F. MEINECKE, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, pp. 62 y ss.; C. SCHMITT, *Politische Romantik*.
75. G. GENTILE, *G. Capponi e la cultura toscana nel sec. XIX*, p. 155, nota.
76. MAZZINI, *Scritti*, *cit.*, XXI, p. 347.

concebía Mazzini como político-moral y, en un orden menor, «civil» o cultural en sentido amplio. Por el contrario, la Reforma «agilizó el movimiento de los ingenios», supuso una renovación saludable: «Un estudio más universal de las antiguas lenguas y, por lo tanto, de las antiguas doctrinas; una mayor independencia en las opiniones, osadía en los experimentos, movilidad en las investigaciones, espíritu de meditación y de análisis...»[77] Mazzini atribuye aquí a la Reforma todas las características que otros, incluso entonces, pero mucho más ahora, atribuyen al Renacimiento: lo que puede ser buena prueba de la confusión que reina en este sentido. Pero en el caso de Mazzini, la razón de esta confusión radicaba en su posición de reformador religioso y también en la identificación de los motivos antimedievales comunes a la Reforma y el Renacimiento que hizo la historiografía ilustrada. La condena del protestantismo que Mazzini emite desde un doble punto de vista no implica la condena del movimiento reformador, cuya importancia está no obstante muy limitada por la época en que se desarrolla. El protestantismo fue para Mazzini un episodio interno en la vida de la Iglesia y para él sólo tuvo valor por su aversión al Papado, e hizo más poderoso el principio individualista que para Mazzini, lo mismo que para el joven Hegel, constituye la causa de la insuficiencia del cristianismo en la vida moderna. De la protesta hace derivar la Revolución Francesa, cuyos principios quiere superados por obra de la entidad «pueblo italiano». Psicológicamente pues, Mazzini siguió siendo católico, y este carácter suyo,[78] unido a su convicción de la primacía del pueblo italiano, que demasiado a menudo se ha descuidado, le permite reconocer con mucho la grandeza histórica de la Iglesia católica. «Roma, por designio de la Providencia previsto por los pueblos, es *Ciudad eterna*, como aquella a la que fue confiada la misión de difundir por el mundo la palabra de unidad. Y su vida se reproduce ampliándose. Y así como a la *Roma de los Césares* que unificó con la acción gran parte de Europa, sucedió la *Roma de los papas* que unificó con el pensameinto Europa y América, así la *Roma del pueblo...*» (1859).[79] Si el Renacimiento humanista parece al romántico Mazzini un hecho que política y moralmente tiene importancia estrictamente italiana, y su importancia universal no le inspira muchas palabras,[80] la Reforma, a él, que es un reformador unitario que parte de Roma, se le antoja una tentativa limi-

77. *Ibid.*, *cit.*, I, p. 211.

78. O. VOSSLER, *Mazzinis politischen Denken und Wollen in den geistigen Strömungen seiner Zeit*, pp. 54 y ss., y en particular p. 57.

79. *Scritti*, *cit.*, XV, p. 248. *Cf.* además: «Ai membri del concilio residenti in Roma», *ibid.*, XVIII; «Dal Papa al Concilio» (1849), ibid., VII, p. 235; «Agli Italiani» (1871), *ibid.*, XVI, pp. 3 y ss.; *Ricordi dei fratelli Bandiera* (1844), *ibid.*, V, p. 389.

80. «Cuando, luego de un largo período iniciador de universal cultura, comenzó nuestra agonía entre la obra destructora del pasado, el materialismo invasor, las riñas civiles y el abuso de nuestras riquezas y de nuestro poder...» («Agli italiani», en *Scritti*, *cit.*, XVI, pp. 3 y ss.).

tada que hay que juzgar con severidad por su individualismo. Fue «una poderosa afirmación del *yo* y de ese derecho de examen sin el que toda tentativa de superar los límites de la antigua [religión] sería imposible. El protestantismo fue involuntariamente esa afirmación. Y fue su única misión en el mundo; pero no sobrepasó los límites de la época. La soberanía del yo —arbitrariamente restringida dentro de los términos públicos— fue su última palabra...».[81] A pesar de la confusión que la postura dominantemente práctica de Mazzini conlleva en su juicio, éste sigue siendo la primera intentona italiana de organizar y sintetizar los motivos, las actitudes, las sugerencias de la ilustración y de la revolución, del Romanticismo y de la restauración y la reacción católica romántica.[82]

Una tentativa semejante, aunque bastante restringida a los aspectos literarios, si bien con alguna brillantez y con mayor imparcialidad que Mazzini, es la de Ferrari. «El espectáculo de la magnífica muchedumbre de poetas, de artistas, de príncipes, de cardenales, de escritores, de ignorantes, de asesinos, que bulle y se agita en el siglo XVI, se asemeja a una de esas fiestas creadas por el frenesí religioso de un pueblo bárbaro, de la que se ignora si saldrán todos vivos.»[83] Exalta con palabras casi frenéticas el arte, la literatura, la poesía del Renacimiento.

Ya se ha señalado su poderosa y gráfica «caracterización» de Maquiavelo;[84] también estas expresiones recuerdan las fantasías nietzscheanas. Ferrari empero recoge la acusación de Bettinelli, así como su exaltación del comercio y de las riquezas italianas de la época, y de la contribución de éstas a la formación del «mundo moderno». Con aguda visión histórica reconoce —no por nada es admirador y estudioso de Vico— la originalidad de Marsilio Ficino y su importancia, con su primitiva y todavía escolástica manera literaria. Por lo demás advierte con mucha sensatez que «la combinación de lo antiguo y lo moderno es el fenómeno que se repite en todos los acontecimientos del siglo XVI y que explica las muchas normas y preceptos que se encuentran en concomitancia con la inspiración original». Y se pregunta —interrogante semejante y afín a los derivados hoy de la idealización burckhardtiana—: «¿De dónde, pues, el privilegio de conjugar la poesía con la crítica? ¿Por qué les es dado asociar una espontaneidad original con una reflexión capciosa?» Y se responde de modo por lo demás evidente: «Como el fondo es nuevo, espontáneo, ignaro de sí, la superficie por sí sola es sabia, reflexiva, metódica.» No falta ni siquiera la reacción ante la interpretación corriente del Renacimiento como puro retorno de la Antigüedad clásica, imitada de todos

81. *Sulla rivoluzione francese del 1789*, *Scritti*, *cit.*, XVI, p. 72.
82. VOSSLER, *Mazzinis politischen Denken*, *cit.*, *passim*.
83. G. B. FERRARI, «La mente di Vico in relazione alla scienza della civiltà», introducción a la ed. de las obras de Vico, Milán, 1835-1837, I, p. 13.
84. *Cf.* más arriba, nota 59.

los modos y maneras: «Los supremos ingenios fueron independientes, encontraron todo en sí mismos; la Antigüedad sólo facilitó el uso de algunas formas, ahorró el esfuerzo de descubrirlas nuevamente, y a cambio alimentó una nueva escolástica enriquecida y envenenada por la multitud de los imitadores y los pedantes.»[85] Así comprende la importancia de la vida política de los que para Mazzini eran solamente «tiranos», pero expone su efecto perjudicial para Italia, no por su «tiranía», sino por su anarquía, precisamente en la época en que se formaban las grandes naciones. Y sabe expresar de forma contundente, aunque un poco melodramática, la antítesis entre el escepticismo del Renacimiento y la fe ruda y pasional de la Reforma; la misma antítesis que despierta un suspiro melancólico en Burckhardt. «León X enfocó primero la causa de Lutero como si se tratase de una disputa de frailes, y mientras tanto no pocos estados de la Alemania se apartaban de la unidad católica; el papa condenó a Lutero y éste pasaba de una duda a otra y convertía todo obstáculo en un problema...» Y he aquí la acostumbrada y triste conclusión, expresada sin embargo sin suspiros ni declamaciones: «Italia, en la Edad Media, fue la primera nación de Europa; ninguna tan rica en repúblicas, en libertad, en comercio, tan abundante en ciudades y fastos...» Era todavía en el siglo XVI la primera nación del mundo..., pero también estaba dividida en cuarenta estados y «tomaba parte en todas las causas de la Edad Media...».[86]

La imagen un poco turbulenta y confusa de Ferrari carece de una referencia única, de una idea fundamental que le sirva para organizar históricamente, como por el contrario vemos en Mazzini, su visión y fragmentarias intuiciones. Representa, y con gran eficacia, el intrincado y tempestuoso movimiento de la vida italiana renacentista, con sus grandes antítesis ideales, poniéndonos delante todos los elementos más contradictorios que nos puedan servir para formarnos un juicio al respecto, pero no nos da luego ninguna indicación de su juicio, de su valoración histórica.[87] Podemos advertir por lo demás que los historiadores franceses, como Monnier y Taine, nos dan matices y una representación del Renacimiento muy parecida también en cuanto a la desorganización —en ellos sólo interna, no exterior asimismo, como en Ferrari— a la que hemos examinado. La representación de éstos posee ciertamente mayor claridad en cuanto a los esquemas, y un mayor academicismo en la exposición, pero en lo que afecta a la posición básica y a los principios informadores no va mucho más allá de Ferrari.

85. FERRARI, «*La mente di Vico*», *cit.*, I, p. 13.
86. FERRARI, «La mente di Vico», *cit.*, I, p. 13.
87. Sobre Ferrari, *cf.* lo que dicen CROCE, *Storia della storiografia*, *cit.*, II, pp. 24 y ss., y VOLPE, *Guerra, dopoguerra, fascismo*, pp. 233 y ss. («Ritorno di Ferrari?»), pero también lo que dicen A. O. OLIVETTI en la introducción al *Corso sugli scrittori politici italiani*, Milán, 1929, del mismo FERRARI (pp. IX y ss.), y P. SCHINETTI en su introducción a *Le più belle pagine di G. F.*

Cuando Gioberti leyó «La mente di Vico» se indignó mucho.[88] Era la época en que preparaba el *Primato*. Las ideas que formuló entonces Gioberti sobre la importancia y el valor del Renacimiento y la Reforma permanecieron inmutables en sus obras y tuvieron más influencia en la cultura italiana que las de Mazzini y Ferrari. No guardan ninguna relación con sus ideas sobre la «Reforma católica» y aparecen más bien aisladas en el conjunto de su pensamiento, como el más denso residuo de su cultura teológica, como una de las expresiones más transparentes del equívoco embrollo en que se mantuvo siempre su pensamiento.[89] Para él, la historia de las religiones pertenece a la de la filosofía, que ve siempre, por lo que toca a la Reforma, y casi siempre, por lo que toca al Renacimiento, tras las gafas de la apologética católica. A los filósofos del Renacimiento los encuadra en la tradición del *De antiquissima*, aunque con valoración insegura: unas veces eleva al cielo a Bruno y a Campanella, otras, bajo el influjo de Ornato los considera, como a todos los «neoplatónicos» del Renacimiento, simples renovadores del platonismo, más aún, según dice en el *Primato*, del «paganismo» (¡y ésta sería la razón por la que no tuvieron seguidores en Italia!).[90] La causa de esta repetición e imitación fue «la naturaleza de la época... la espontánea recuperación de los libros clásicos, los atractivos de una erudición que a sus valores intrínsecos añadía el atractivo de la verdad, las maravillas de muchos sistemas antiguos...».[91] La práctica coincidencia de este juicio con el de Hegel se debe a la común cultura ilustrada en la medida tan sólo en que una preparación teórica parecida o afín pudo inspirarle juicios de este tenor. La verdadera raíz, por el contrario, nos parece es la común aversión de tipo moralista y confesional que unía a reformistas y contrarreformistas contra el paganismo del Renacimiento y el espiritualismo independiente de las sectas. Así, al igual que Hegel, por espíritu de sistema, Gioberti encuentra en Pomponazzi, en Cardano, en Bruno, «licencias y excesos que desacreditaron en términos generales las ciencias especulativas y que despertaron un lógico temor en los hombres piadosos y sensatos...».[92] El pensamiento neogüelfo, que en Balbo tiene la sabida intransigencia del hombre austero y estrictamente religioso, adopta aquí más que nada el tono de desaprobación moral del filósofo alejado de la vida, que carece del sentido de lo real y comete extravagancias y se permite licencias que después resultarán muy perjudiciales: «De los escándalos y del miedo surgió el legítimo freno a las opiniones licenciosas; y del freno, a veces, las persecuciones...»[93] Sólo que la desaproba-

88. V. Gioberti, *Epistolario*, ed. nac. Gentile-Crivelli, I.
89. A. Omodeo, *L'epistolario di Gioberti*, I, en «Nuova Italia», I (1930), p. 95.
90. *Primato*, Balsamo-Crivelli, II, p. 159.
91. *Introduzione alla filosofia*
92. *Introduzione alla filosofia*.
93. *Ibid.*

ción procede aquí de un hombre quizá demasiado práctico y preocupado por el triunfo de sus ideas y por eludir, no por sí mismo, sino por ellas, persecuciones y prohibiciones en el mundo oficial y público de la cultura. Por lo que Gioberti no puede desarrollar el núcleo vital de su intuición, que queda en un estado vago e inconcreto. De hecho, su liberalismo le lleva a considerar que estos *desórdenes y excesos no habían acabado con el entendimiento* italiano de no haber sido reforzados por la peor desgracia que puede sufrir un pueblo: a saber, la pérdida de la independencia nacional.[94] Pero ya Ferrari había demostrado que esta disolución había sido intrínseca a la vida italiana y que precisamente de su interior y connatural anarquismo había derivado dicha pérdida de la independencia, si bien la verdadera y auténtica primacía de Italia no se había perdido por esto. De cualquier modo, si el juicio de derecho de los dos historiadores- polemistas es distinto, el juicio de hecho coincide en muchos puntos.[95]

Sin embargo, el Renacimiento no es para Gioberti ni siquiera un verdadero y auténtico movimiento original de espíritus que esté en el origen del «mundo moderno»: los *resurgidos* y *renacidos* son los estudios de la Antigüedad clásica, no el espíritu ni la vida independiente y libre del yo. La atención, para Gioberti lo mismo que para Ferrari, se centra en el *siglo*, en la época. Ellos conocen el siglo XV, el XVI, a los protestantes, no el Renacimiento, la Ilustración, la Reforma. Renacimiento y Reforma no son para ellos movimientos espirituales, conceptos, ideales, momentos del desarrollo del Espíritu, ni siquiera categorías históricas: son hechos, acontecimientos particulares, con algunas consecuencias, ciertamente, de particular importancia, que hay que condenar o exaltar por motivos políticos, confesionales, ideológicos. Y así como Ferrari vio al Lutero filosófico en Descartes, concibiendo a los dos como liberadores de la cultura europea, así Gioberti vio en el filósofo francés el «mismo condenable psicologismo» que en el monje alemán. Estamos todavía en dos posiciones abstractamente antitéticas, aunque pletóricas de vivo interés polémico. Adquirirán un verdadero valor científico mucho más tarde, cuando hayan desaparecido las polémicas y los intereses facciosos.[96]

De hecho, el protestantismo, para Gioberti, se puede elevar a ejemplo de la verdad de esta enseñanza: «La imprudencia teme-

94. *Ibid.*, I, p. 52.
95. *Ibid.*, II, p. 235, nota 20; I, pp. 67-69 y *passim* en toda la obra.
96. En la apologética católica, sin embargo, se mantiene con la misma acritud la acusación de «inmanentismo», como algo diabólico y causa de todos los males, que luego se reduce al «psicologismo» de que habla Gioberti. *Cf.* J. MARITAIN, *Trois Réformateurs* (Lutero-Descartes-Rousseau), *passim*. La posición giobertiano-católica la sostiene más tarde BRUERS, *La missione de'Italia nel mondo*; Id., *Italia e Cattolicesimo*; Id., *La question romana*, con el agravante de la posición general y poco resuelta, del nacionalismo racista, de las identificaciones catolicismo-latinidad-italianidad, protestantismo-inmanentismo-germanismo, etc., y sin la habilidad y rigor lógico de Gioberti.

raria de los que se rebelan contra la Iglesia es castigada por Dios... con la pérdida del mismo bien que los incautos innovadores creen demostrar..., de aquí procede la continua mutación de los individuos y las sectas que hace tan desagradable y dolorosa su historia, pero que es un efecto inevitable de haber renegado de la idea y los órdenes legítimos que la representan.» Compárese la confusión, la inconcordancia de opiniones y sistemas del protestantismo con «la Iglesia católica, siempre coherente consigo misma y conservadora infalible de lo confiado a su custodia».[97] Esta apologética pura vuelve de continuo en las obras de Gioberti y en sus juicios sobre el Renacimiento y la Reforma, como por lo demás se ha advertido ya desde un punto de vista general.[98]

En el mismo punto de vista historiográfico se sitúa Rosmini[99] y con él cuantos pertenecían más o menos estrictamente a la tendencia neogüelfa, no obstante sus mejores intenciones y su gran erudición,[100] no llegarán a ningún entendimiento histórico sobre el Renacimiento y la Reforma. Mientras que el interés por el Renacimiento se mantendrá en la historiografía italiana, el interés por la Reforma se dejará en manos de los autores del protestantismo resurgente tras y durante la unificación, o a algún humanitarista de tipo mazziniano como Saffi.

Ni siquiera dos muy estimados estudiosos como Cattaneo y Romagnosi aportaron mayores luces rectoras a la cultura italiana. Para ambos es válida la vieja concepción que ya vimos en Bettinelli, relativa a un «Resurgimiento» de la vida italiana tras el año mil, que culmina con Tomás de Aquino y Dante Alighieri y que se mantiene con mucho hasta la mitad del siglo XVI, a pesar de las guerras y las invasiones. De aquí que su interés por el Renacimiento adopte un tono distinto del que les atribuye Croce.[101] Y aun así se mantienen demasiado en las generalidades para que se pueda dar particular importancia a la amplitud de los límites por ellos asignados a la época del «Resurgimiento». Por lo que toca a la Reforma no hay en ellos ningún interés. Tal es el terreno en que tendrán que trabajar Spaventa y De Sanctis.

---

97. *Introduzione alla filosofia*, cit., I, p. 34; II, pp. 71, 208, nota, I, pp. 206-208; III, pp. 348, 365, 486, etc.

98. CROCE, *Storia della storiografia*, cit., pp. 146 y ss.

99. En los ensayos de historia de la filosofía dispersos en sus obras, en particular en los de moral.

100. E. RICOTTI, *Storia della rivoluzione protestante*, y es característico que no la recuerde CROCE, *Storia della storiografia*, cit., y C. CANTÙ, *Eretici d'Italia*: valgan ambas obras para todos.

101. *Storia della storiografia*, cit., I, p. 211, donde sólo cita una opinión, muy justa, pero aislada, de Romagnosi, sobre la importancia del latín en el Renacimiento; p. 216, sobre Cattaneo; G. D. ROMAGNOSI, *Risorgimento dell'incivilmento italiano* (1831), pp. 144, 188, 794; C. CATTANEO, *Notizie sulla Lombardia* (1844), en *Scritti*, BERTANI, IV, pp. 237, 261.

6. LA «CIRCULACIÓN» DEL PENSAMIENTO ITALIANO Y LA IMPORTANCIA DEL RENACIMIENTO EN LA FILOSOFÍA EUROPEA

Bertrando Spaventa, al solicitar en el 51 una cátedra de filosofía al gobierno sardo, escribía, aludiendo a la filosofía entonces dominante en el Piamonte: «Se olvidan de la historia del pensamiento italiano, del que nuestros filósofos fueron héroes y mártires; no se acuerdan de la hoguera de Giordano Bruno, de la de Iulio Vanini, la larga prisión de Tomás Campanella...» Cuerda estridente, como dice Gentile,[102] la del Renacimiento, en aquel círculo, a pesar del *pathos* patriótico y revolucionario del pensamiento italiano, de las hogueras y los largos encarcelamientos. Por un lado, revolucionarios progresistas liberales por la cultura de raíces netamente extranjeras, o declaradamente extranjerizantes, como Ferrari, por el otro, conservadores mezquinamente nacionalistas, a la manera de todos los conservadores, por la cultura doméstica respetuosa y servil respecto del catolicismo jesuítico-romano. Los ecos de la Revolución Francesa, hija declarada y universalmente reconocida del Renacimiento y la Ilustración con todas sus heterodoxias, con sus elementos «protestantes» o «luteranos», con su lucha contra la escolástica y contra los jesuitas, eran demasiado fuertes todavía para que se pudiesen eliminar los usos prácticos de las concepciones filosóficas que entonces dominaban.

Ahora bien: Spaventa no vivía en el clima espiritual prietamente nacionalista y racista o etnófilo *avant la lettre* del giobertismo, no se sentía tan naturalista y mezquinamente italiano que no se reconociese europeo en su propia universalidad de hombre y de filósofo, que no ampliase sus intereses espirituales más allá de los de los neogüelfos o de los revolucionarios ilustrados; lo que era natural por su carácter de filósofo; por el contrario, adquirió una clara conciencia de los límites de las mentadas concepciones. El problema de la filosofía italiana en sentido estricto, en el sentido del *Primato* de Gioberti o de la apología de todo lo que supiese a anticlerical, ni lo contemplaban ni lo tocaban sus intereses especulativos y filosóficos, antes bien estaban para él superados, fuera cual fuese la forma bajo la que se presentasen. Por ello, su lucha anticlerical tiene ese sentido de necesidad histórica que era «como el índice más elevado de la postura adoptada por las nuevas libertades contra la vieja reacción». No sólo no considera a Italia una expresión geográfica, sino que ni siquiera el primer y único país civil del mundo. Así, su patriotismo se manifiesta en una actitud crítica que trae al mundo de la cultura y de la vida espiritual italiana una revolución más profunda que la que podían suscitar las sugerencias e indicaciones o intuiciones de Mazzini y Ferrari, y una conciencia de los propios orígenes y de las

102. *Bertrando Spaventa, cit.*, p. 35.

propias tradiciones con una base histórica más profunda y seria que la de los giobertianos. Son elementos, consideraciones, pensamientos nuevos, toda una nueva visión de la filosofía, que se acumulan y superponen y giran alrededor de un nuevo concepto del Renacimiento, o Resurgimiento, como lo llama Spaventa.

Este se sitúa sin más, y directamente, en la línea evolutiva del pensamiento renacentista: «Nuestra filosofía comienza como crítica o negación de la medieval o escolástica.»[103] La afirmación inmediata y espontánea de los humanistas y de los ilustrados, contenida en la ingenua y simplificadora manifestación de que nosotros enterramos o enterraremos la época gótica, la edad bárbara, la Edad Media, aparece aquí totalmente trasvalorada en conciencia crítica del historiador. No tenemos aquí ni siquiera una idealización o contemplación histórico-estética como en Burckhardt, ni un simple momento secundario, despojado de toda significación crucial para la ideal historia universal eterna, como en Hegel. El hegeliano Spaventa comienza a desplazar aquí de manera absoluta el centro de la historia hegeliana de la filosofía. Y no sólo porque considerase el Renacimiento como el principio de la filosofía «italiana», mientras que la escolástica era internacional. En la nueva vida del pensamiento, activa, moderna, dirigida a lo verdadero y real, no a lo fantástico, todas las formas de la vida adquieren fuerza, coherencia interna, ceñimiento a la realidad, fuego, energía: «El clero estaba en aquella época drásticamente apartado del pueblo, y los filólogos contribuyeron a desbaratar esta división entre los literatos y el pueblo, valorando el sentido común y la forma corriente de pensar y hablar. Los filólogos [los humanistas] decían: si bien los sabios crean palabras técnicas, no por ello deben apartarse de la vida común y corriente del pueblo, en medio del cual viven.»[104] Desaparecida, pues, la acusación de corrupción, de aberración, de ruina, no tenemos ya los pocos literatos que dice Gioberti, los pensadores solitarios y demoníacos que dicen Balbo y Botta, que, con sus exageraciones, aplican la condena a todo el movimiento. No es una reducida aristocracia de hombres cultísimos alejados de la vida: es el pensamiento el que desciende hasta la vida. Aunque en estado germinal, este «Resurgimiento» encierra en sí el principio de todo el nuevo pensamiento y coincide con los mayores descubrimientos del mundo moderno, la imprenta, las nuevas tierras, el sistema copernicano... La vida y la historia «europeas» marchaban paralelas a la vida y la historia «italianas»; en aquéllas encontraba Spaventa los fundamentos de éstas. Su principal preocupación es la célebre «circulación de la filosofía italiana», que se convierte en circulación de toda la vida europea, es decir, de la vida del pensamiento y del espíritu europeos en general. Sólo ahora se da con aquella unidad entre los

103. *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, p. 65.
104. *Ibid.*, p. 76.

elementos y factores de la historia italiana que se había perdido cuando la restauración católica, es decir, la Contrarreforma, reivindicara la distinción de sacerdotes y laicos que había dividido a los pueblos en dos campos opuestos, de los que uno dominaba al otro. El retorno de la filosofía a las abstracciones de la escolástica, a los intereses generales y genéricos es uno de los aspectos que condujo a la revolución de los espíritus en aquella época. Esta revolución se sacudió de encima la escolástica, hizo *resurgir* las ciencias y las letras, estableció la potestad laica y la separó de la Iglesia reconociéndole un derecho propio, formó el sistema de los estados y trajo a la vida particular de las naciones la conciencia de una unidad más verdadera y eficaz de lo que hasta entonces habia sido la jerarquización: la de la formación de las unidades nacionales.[105]

Aquí volvemos a encontrar el método hegeliano: se trata de escritos juveniles en los que no quería tanto hacer una obra propia y original cuanto de divulgación informativa y educadora. Las unidades nacionales mencionadas surgen de la unidad de la literatura, estimulada por las investigaciones filosóficas, y del uso de los nuevos idiomas: y no se trata, ni para Hegel ni para Spaventa, de un movimiento limitado a una sola nación o fragmentado atómicamente, aunque surja y se desenvuelva básicamente en Italia y a partir de él se desarrollen las nuevas formaciones estatales unitarias, las naciones en tanto que estados autónomos.[106] Por el contrario, todavía según las ideas hegelianas, este movimiento es, para Spaventa, el movimiento del pensamiento cristiano hacia la unidad verdadera, verdadera por mediata y concreta en la infinita variedad de las distintas naciones, en la desavenida discordia de la nueva civilización, muy distinta de la espontánea y «bárbaramente» una de la Edad Media.

La Reforma y el Renacimiento son para Spaventa dos *aspectos* de esta única revolución espiritual: no dos fenómenos, subordinado el uno al otro, bien dotados ambos de una independencia histórica propia y de características peculiares. Tanto la concepción como la determinación de la Reforma, incluida la característica valoración de su importancia para el catolicismo, las toma prestadas de Hegel por lo que afecta al contenido, pero las determinaciones ideales son originales del todo. La filosofía del «Resurgimiento» no es sólo la «aurora» de la Reforma religiosa, verdadero sol meridiano de la civilización y la filosofía, sino que constituye de por sí la «reforma filosófica». La unilateralidad esquemática y sistemática de Hegel y Brucker queda superada. La valoración positiva de la Reforma se mantiene de hecho cuando el Renacimiento adquiere un valor comparable al suyo y se considera como otro aspecto histórico de la «revolución de los espíritus»

105. *Rinascimento, Riforma, Controriforma* (reimp. de *Saggi di critica filosofica, politica, religiosa* de 1867), Venecia, 1928, p. 271.
106. *Ibid.*, p. 273.

que se había manifestado como protesta y como Reforma en otros países. Así, el concepto de «Reforma» se dilata y su valor no se hace derivar ya de su significación para la historia eclesiástica, sino de su importancia para la historia del pensamiento. El haber utilizado de manera dominante las *Lecciones de historia de la filosofía* de Hegel más que la *Filosofía de la historia* permitió a Spaventa servirse provechosamente del concepto filosófico hegeliano de la Reforma y le llevó a ver de modo más profundo que el mismo Hegel la estrecha relación entre los dos momentos históricos. Así, el pensamiento renacentista se encuadra en la historia general de la filosofía, no en calidad de subordinado, sino de equivalente al de la Reforma: el Renacimiento es así, cronológicamente, un periodo que dura doscientos años y, espiritualmente, un desarrollo del pensamiento que comienza con Nicolás de Cusa y termina con Descartes. Este último es además el iniciador de la verdadera filosofía moderna. Con su esencial negación de la escolástica, el Renacimiento constituye por lo tanto «la verdadera condición de la posibilidad del principio cartesiano»: por lo tanto la verdadera posibilidad, la realidad concreta del principio cartesiano mismo. Tal fue de hecho, dice Spaventa con Hegel, su *crítica* del pensamiento escolástico, con sus peculiaridades de escepticismo y afirmación de la abstracta libertad individual.

Este punto de partida lo ampliará Spaventa en sus lecciones *Sulla filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, en que adquirirá concreción y exactitud. Sin embargo, lo abandonará para volver a abrazar la posición hegeliana: la única que podía responder a la pregunta planteada por el vacío que hay en la historia del pensamiento italiano, el único desde su punto de vista. «La crítica —(es decir, el Renacimiento) dice Spaventa— no reproduce en el saber este movimiento necesario de la conciliación (*coincidentia oppositorum*, de espíritu finito y Dios, llevada a cabo por la Reforma en la intimidad del espíritu religioso), y aunque llega al mismo resultado que la Reforma, no sabe *cómo*»: lo que es todavía una valoración hegeliana, de germen indistinto e inconsciente, de movimiento turbio e ignaro de sí. Esta valoración de la Reforma y la opinión de su superioridad sobre el Renacimiento proceden en Spaventa de la concepción de que la vida italiana surgida del Renacimiento quedó vacía tras el Concilio de Trento y de su admiración por la seriedad y la profundidad del idealismo alemán, con frecuencia orgulloso de su alegada descendencia protestante. Y se mantiene incluso en sus escritos de madurez, si no de manera manifiesta, sí de modo tácito: por ejemplo, en la décima lección sobre el carácter y desarrollo de la filosofía italiana,[107] dice: «El proceso del pensamiento alemán es naturalmente libre, consciente de sí: en una palabra, *crítico*. El del pensamiento italiano es fragmentario, dogmático y está lleno

107. P. 195. *Cf.* las observaciones de Gentile en la introducción, p. xxi.

de obstáculos.» Aquí, el carácter crítico atribuido antes al Renacimiento, si bien *in nuce*, se atribuye ahora, manifiesto y concreto, a la evolución del pensamiento real y definitivamente liberado por la Reforma.

Pero el pensamiento de Spaventa representa ahora aquella conciencia de sí que faltaba en el pensamiento italiano inconsciente e incierto en su génesis, constreñido luego en sus vínculos con las antiguas tradiciones o supuestamente tales, y obstaculizado por las concepciones de la nacionalidad italiana que la Iglesia hacía suyas y esgrimía como bandera contra la «barbarie» y el «desorden» protestantes. Por lo que la filosofía italiana, con la conciencia de su valor para la historia del pensamiento en Europa, toma conciencia asimismo de su prioridad, ideal además de cronológica, respecto de aquélla. Spaventa intuye el comienzo de un movimiento de pensamiento que dará a Italia el sentido de seriedad, la fuerza moral y la conciencia de los valores humanos que la Reforma había difundido por Europa y que constituyen sus mejores frutos según se aparecían a la interpretación del idealismo liberal-romántico alemán. Y no sólo siente la conquista de la clara y definitiva conciencia de esta mayor y poco menos que nueva importancia de las clases italianas, sino también su enriquecimiento con toda la historia, esto es, con toda la claridad crítica del pensamiento moderno. En este esfuerzo era lógico que hubiese vacilaciones, incertidumbres respecto de la valoración de la Reforma y el Renacimiento, que se acentuarían en virtud de su dependencia hegeliana. Pero este esfuerzo profundamente original de Spaventa tiene la ventaja, en relación con el de Gioberti, de constituir una decisión esencial y una visión clara de su objetivo, así como una posición del pensamiento italiano en relación con el europeo: visión y decisión que los neogüelfos no podían tener. Aunque todavía hacía falta valor para poder hablar en Italia de la Reforma con espíritu imparcial, anuente y consecuente con sus motivos eternos.

El proceso de unificación de la religión y la filosofía, iniciado por la Reforma y el Renacimiento, y elaborado en la filosofía europea, se elabora asimismo en la filosofía italiana —demuestra Spaventa— gracias a Vico, Rosmini y Gioberti. Sólo que con Spaventa viene a sumarse la conciencia crítica, y por tanto la auténtica realidad y perfección de dicha elaboración, su auténtica fuerza viva, que puede despertar y que despertará a los italianos del sueño de su «vanagloria» nacional, y hacerles capaces de asimilar aquel pensamiento cuyas exigencias habían sentido y expresado por primera vez.

De aquí la originalidad del concepto spaventiano de Renacimiento y de Reforma. No estamos ya en la filosofía de la historia ni en la «Kulturgeschichte», ni siquiera en la pura historia de la filosofía sistemática. Simpatías estéticas, apologética confesional protestante o católica, actitudes ilustradas y revolucionarias: todo

está igualmente lejano. Si bien se mantienen el tecnicismo verbal y terminológico y la periodización exterior (por la que el Renacimiento se sitúa aún «al final de la Edad Media») propios de Hegel, la atmósfera y el clima espiritual son muy diferentes y la actitud es nueva en el filósofo italiano, que no sólo es más decidido que el alemán en relación con el Renacimiento, sino que además considera éste, no una simple «restauración de las ciencias» (*«Wiederherstellung der Wissenschaften»*), sino «más que nada una *revolución*», y «una revolución acabada de toda la intuición espiritual del universo».[108] La posición de Hegel ante la Reforma se mantiene, pero sin sus motivos apologéticos: su «valor» es, para Spaventa, «la intimidad como base y centro de la salud», pero no augura en ningún momento una Reforma para Italia, no la convierte en centro espiritual de la filosofía moderna, como Hegel, y sitúa las razones del frustrado «desarrollo ideal necesario» de la filosofía italiana «principalmente en las condiciones políticas de Italia».[109]

Estas diferencias que subrayamos no son sutilezas interpretativas, *Spitzigkeiten* psicológicas: se trata de adoptar una posición propia en el mundo moderno, de determinar el propio carácter moral en la interpretación y caracterización históricas, de especificar históricamente la propia postura moral «anclándola» en una de las tradiciones históricas antagónicas y con varias funciones en la vida del presente. Spaventa no quiere sólo «verificar», superándolo —*«aufheben»*—, el pensamiento de Gioberti y de Rosmini, con que para él concluye el movimiento circulatorio de la filosofía italiana, sino también expresar definitivamente el significado de la historia del pensamiento italiano, relacionándolo conscientemente con el europeo, eliminando la arraigada convicción nacionalista de la *«antiquissima Italorum sapientia»*: «Nuestra filosofía no se mueve en un terreno cerrado, sino en la vida universal de la filosofía europea..., no podemos hablar de filosofía italiana sin hablar de filosofía europea.» Aquella posición había sido, más que de hostilidad a la vida exterior por falta de entendimiento, de espíritu conservador, de férrea veneración e intransigente reverencia a las glorias patrias, de ingenua obediencia a los dogmas de la tradición, de reacción ante las influencias foráneas; más que de pereza espiritual, de intolerancia del pensamiento intelectual de la Ilustración. El pensamiento ilustrado revolucionario se limitaba demasiado a menudo a negar por bárbara gran parte de la tradi-

108. «Prolusione al corso di diritto pubblico», comenzado en Módena el 25 de noviembre de 1859 (publicadas por Guzzo en *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, v [1924], p. 283). Aunque en los temas del curso encontramos entre los principales esquemas de filosofía del Derecho a «los precursores del mundo moderno» bajo el epígrafe «Edad Media» (*ibid.*, p. 293).

109. «Abbozzi di lezioni bolognesi», en *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, VI (1925), lección de 10 de marzo de 1860 (pp. 361-362); pero *cf.* la lección de 16 de diciembre del mismo año (p. 366).

ción italiana, imaginando un Maquiavelo animoso y anticlerical, un Bruno exclusivamente rebelde: la polémica se volvía estéril, vulgar, y perdía su sentido.

Aquella función que el pensamiento ilustrado revolucionario, el misticismo mazziniano y también el giobertiano no habían podido tener en la interpretación histórica de nuestra filosofía la adoptó y llevó a término Spaventa; así como para Mazzini la Joven Italia había sido el presupuesto de la Joven Europa, para Spaventa, pese a estar muy alejado del agitador genovés, la filosofía italiana era el presupuesto para la comprensión de la filosofía europea: y en esta confluencia, ni Italia podía tener sentido fuera de Europa ni el Renacimiento podía tenerlo sin la evolución del racionalismo y el idealismo europeos.

7. *DE SANCTIS Y LA CONDENA MORAL DEL RENACIMIENTO*

De Sanctis recoge en su pensamiento todos los elementos vistos hasta aquí: desde la posición hegeliana hasta la admiración burckhardtiana. La huella hegeliana, por lo demás, es ya palpable en la concepción del renacimiento estético del basilense, aunque se percibe más clara y directamente en la concepción desanctisiana de la fuerza vital del Renacimiento y de la importancia formal del Humanismo-Renacimiento. Es notable, sin embargo, que la configuración burckhardtiana del Renacimiento no se desvaneciera del todo ni siquiera en virtud del sentido histórico de De Sanctis.[110] Mientras que el concepto y las determinaciones hegelianas se disuelven en diversos autores, que vuelven a exponerlos bajo nueva elaboración, totalmente diferenciados, según la respectiva concepción filosófica y los respectivos intereses espirituales.

De Sanctis no enriquece ni prosigue la posición de Burckhardt, en el sentido estético-individualista, como por el contrario hace Nietzsche; ni se detiene únicamente en el valor de los filósofos italianos del Renacimiento, como Spaventa. Antes bien, sigue un camino totalmente opuesto a Nietzsche, ya que allí donde el alemán ve el triunfo de sus ideales De Sanctis ve la ruina de Italia: pero lo que lleva al italiano a adoptar tal posición no es sólo el patriotismo. Es su concepto de la seriedad moral. Así, ve con mayor amplitud de miras el valor filosófico de los que Spaventa calificaba simplemente de filósofos nuevos, muestra en Maquiavelo

110. Conserva la imagen del humanismo en tanto que partidario del arte puro y olvida con Burckhardt la vida religioso-medieval del Renacimiento. Sobre las relaciones entre De Sanctis y Burckhardt, *cf.* TRABALZA, *Dipanature critiche;* JANNER, «J. Burckhardt und F. De Sanctis», *Zeitschrift für Schweizerische Geschichte,* XII (1932), pp. 210-233, que ve una probable explicación del silencio de B. respecto de D. S. y viceversa en sus diferentes ideas políticas.

a un reformador del espíritu italiano y él mismo se convierte en uno de los más grandes reformadores de la conciencia italiana, maestro espiritual como fue de Croce y de Gentile. Sólo que él pensaba en términos morales y no en términos moralizantes; quería y practicaba la austeridad y seriedad de conciencia, no un formalismo abstracto y superficial pose pseudomoral o rigorismo puro y simple. Por lo que su contraposición de Renacimiento y Reforma adquiere un carácter peculiar.

Spaventa, más apegado a Hegel, había hablado de la *indiferencia* religiosa difundida en el pensamiento italiano del Renacimiento como expresión de la naturaleza inmediata y, por tanto, falsa de la conciliación del espíritu consigo mismo. Esta indiferencia religiosa, que la filosofía superará más tarde, es la principal preocupación moral de nuestros hombres del Resurgimiento: el Renacimiento no trajo consigo una reforma moral. La universalidad de su pensamiento unifica ambas exigencias reduciéndolas al motivo universal de la gran revolución de los espíritus que, en sus dos aspectos fundamentales, adopta los nombres de Renacimiento y Reforma: términos que expresan con actitud distinta el mismo concepto básico: renacer, rehacer, reformar, resurgir, florecer de nuevo. Renovación de los espíritus, que Gentile pudo considerar la esencia de la «profecía de Dante».[111]

Pero si Gioberti condena a Lutero, aun contemplando con amor la Reforma católica, si Spaventa parece lamentar, en la sobriedad de sus palabras, que Italia no hubiese tenido reformadores, De Sanctis responde: el Lutero italiano fue Nicolás Maquiavelo.[112] Claro que sin pensar en hacer de él un buen católico o un alma devota y piadosamente cristiana.

Celebérrimo es el severo juicio, más aún, la «condena», que De Sanctis emite a propósito del Renacimiento, configurado como humanismo. Sin embargo, mientras que en los cursos de su «primera docencia» considera sólo la literatura,[113] en su *Historia de la literatura italiana* se detiene largamente, con aquellas célebres y conocidas páginas sobre la «Nueva ciencia», en el movimiento filosófico italiano. También para él, «como negación, la nueva filosofía fue demasiado radical», lo que hizo inútil el que aquel «gran movimiento espiritual que señala el amanecer de los tiempos modernos y que bien puede llamarse *Renovación*[114] tuviese en la inteligencia italiana su posición más avanzada».[115] La diferenciación entre Renacimiento, Humanismo, Renovación, Resurgi-

111. G. Gentile, «La profezia di Dante», en *Frammenti di estetica*, pp. 287-291; *cf.* p. 213.
112. *Storia della letteratura italiana*, Croce, I, p. 420.
113. Apenas hay una rápida observación («en la primera etapa del progreso de la ciencia y filosofía nuevas, la razón substituyó al "*ille dixit*". Descartes fue el nuncio de esta liberación, aunque ya antes que él habían estado, en Italia, Telesio y Campanella») en *Teoría e storia della letteratura*, pp. 151-152.
114. *Rinnovamento. (N. del t.)*
115. *Storia della letteratura italiana, cit.*, II, pp. 218-219.

miento, Cuatrocientos, Quinientos, no está muy clara —no podía estarlo, dado el carácter de estas subdivisiones— ni en De Sanctis ni en los historiadores anteriores o contemporáneos. Dicha diferenciación será obra de la historiografía posterior, que adquirirá el sentido de lo precario de tales distinciones y que, por tanto, se cuidará de delimitarlas para que tengan mayor utilidad práctica.

Para De Sanctis, el movimiento italiano del pensamiento es del todo intelectual, por lo que su aspecto «ideal» se encuentra «a demasiada distancia de lo real» y, en consecuencia, no pudo producir un nuevo organismo político y social. De la Reforma dice no obstante lo contrario, una Reforma que, según él, con sus ideales limitados pero bien definidos supo «puntualizar sus principios y sus objetivos». En esta imagen que nos presenta de ella hay ciertamente algo maquiavélico. Pero entre nosotros, prosigue De Sanctis en el mismo pasaje, «la libertad estaba en el hecho mismo», por la imparcialidad de los hombres del Renacimiento, junto con su indiferencia. Por lo que cuando sobrevino la Contrarreforma, la vida no fue aquí una «reacción que, obtenida la victoria en la sociedad, dejase en ínfima minoría a la oposición: antes bien se durmió en sus laureles, mientras que la oposición, el pequeño batallón de rebeldes, se hacía con la vida, con la fe, con el aliento espiritual. Allí estaban las semillas de la vida nueva... Porque, en resumidas cuentas, la vida italiana fallaba por ausencia de conciencia, y la historia de esta oposición no es sino la historia de la reconstrucción de la conciencia nacional». El esquema que permite a De Sanctis poner de relieve la continuidad de la vida moral italiana es el siguiente: el movimiento del Renacimiento era «ideal»; la Contrarreforma lo sofocó fácilmente en el terreno «real»: pero ésta se durmió en los laureles, careció de toda fuerza ideal, mientras que el Renacimiento adquirió sentido «real» y preparó la reconquista de lo perdido y la formación de la conciencia nacional. Los hombres de esta oposición son «los primeros santos del mundo moderno»: De Sanctis, con estas solemnes y entusiastas palabras, alude a Bruno, a Pomponazzi, a Vanini y a Campanella. Hombres que son los continuadores y realizadores de la libertad de sentir y de pensar que comenzase con aquella indiferencia que De Sanctis contempla y considera con gran amargura.

Se prepara así a recoger y superar en su concepción las de Spaventa, Gioberti, el mismo Ferrari, Mazzini. El mundo moderno no es para él la Reforma —o germanismo— ni el Renacimiento —o antiquísima sabiduría itálica—, como tampoco el romanticismo o la ilustración: procede de aquellos movimientos, en ellos encuentra sus inicios, pero está por encima de ellos. Los comprende a todos en sí: posee la imparcialidad del Renacimiento, la fe en la razón de la ilustración, la fe religiosa y moral y el sentido histórico de la Reforma y del romanticismo. Unión de libre crítica intelectual y de profunda fe moral la hay ya en Bru-

no, Campanella y Maquiavelo. De Sanctis se siente fascinado por la belleza y el culto a la pura forma en que según él consiste la característica esencial del Renacimiento, aunque sólo en función de la seriedad que aquellos hombres ponían en el culto del arte puro: por lo que está más que alejado del esteticismo de Burckhardt. Esto le lleva a sus geniales intuiciones del Renacimiento como expresión de la rica burguesía italiana,[116] concepción que luego desarrollará Volpe en un célebre artículo contra Neumann, alumno de Burckhardt; y de la importancia de la misma indiferencia para la nueva cultura. Cierto que su paralelismo entre la obra de los municipios autónomos y la de la burguesía francesa revolucionaria es esquemática, pero ello no empece su gran carga sugestiva: «La burguesía hacía a gran escala lo que antes habían hecho los municipios autónomos italianos.»[117] El desdén giobertiano hacia la corrupción del Renacimiento[118] no le impidió ver los elementos positivos de éste. La Revolución Francesa fue para él «la Renovación que se liberó de toda complicación clásica y teológica y adquirió conciencia de sí, que se sintió a sí misma como época moderna. Fue el librepensamiento que se rebelaba contra la teología... El hombre que buscaba en la naturaleza sus derechos y su futuro. Una nueva fuerza, el pueblo, que se levantaba por sobre las ruinas del Papado y el Imperio».[119] La misma revolución contempla el fin de la Edad Media y el comienzo del mundo moderno, aunque con mayor plenitud y concreción que la Reforma o el Renacimiento, puesto que recoge tanto la objetividad de éste como la fe de aquélla. «Hoy está de moda hablar en contra del escepticismo. Sin embargo, no debemos olvidar que de él brotó la emancipación del género humano. Dio al traste con la intolerancia religiosa, con la credulidad científica y la servidumbre política.» Cierto que una cosa es el escepticismo, arma de combate, y otra el obtuso indiferentismo: pero aquí podría decirse que la escéptica burguesía europeo-francesa vengó, para De Sanctis, a la indiferente burguesía italiana de los siglos XV y XVI, en el sentido de que rehabilitó sus principios y sus ideas haciéndolos suyos y poniéndolos en la base de la revolución.

Y cuando el historiador de la literatura subraya la continuidad del movimiento «liberal» comenzado con el Renacimiento, en las luchas territoriales entre papas y príncipes, el Renacimiento aparece como el verdadero centro de la tradición histórica y espiritual italiana. Alfieri dice de hecho de Miguel Ángel, con amargo

116. *Storia della letteratura, cit.*, II, pp. 340, 352. Adviértase sin embargo que esta concepción está ya presente en Sismondi y en Ferrari, que concebían el Renacimiento (y el «Resurgimiento») como fruto de la libertad de los municipios autónomos.

117. *Storia della letteratura italiana, cit.*, II, p. 305.

118. *Vid.* el pasaje neogüelfo de *Teoria e storia, cit.*, pp. 156 y ss. La actitud de condena moral se mantiene en el contenido, aunque haya cambiado la «forma».

119. *Storia della letteratura italiana, cit.*, II, p. 304.

desprecio por la época en que vivió: «obligado por los malos tiempos, pintó héroes cuyo descanso era la batalla»;[120] pero aquellos tiempos tan «malos» crearon también en Maquiavelo al tipo de hombres que Alfieri, profeta de la nueva Italia, forja en sí mismo, formándose «un alma política: la patria era su ley, la nación su Dios, la libertad su virtud». «El elevado motivo que inspiró el patriotismo de los dos antiguos toscanos, convertido paulatinamente en antigualla retórica y puesto en música por Metastasio, recupera su importancia en el hombre nuevo que se estaba formando en Italia.»[121]

El juicio moral que nos da De Sanctis sobre el Renacimiento y su «contrario» el Medievo revela que determinadas posiciones —renovadas en la lucha entre neogüelfos y neogibelinos— no se habían *superado* aún y que todavía se consideraban muy actuales en tanto que exigencias y motivos espirituales de la época.

En la última página de la *Historia de la literatura italiana,* De Sanctis insiste: «la vida italiana es exterior y superficial»; Italia «debe buscarse a sí misma, con vista clara, libre de todo velo y de toda complicación ajena, y considerando lo efectivo y práctico con el espíritu de Galileo y Maquiavelo».

La Reforma, por tanto, es válida para De Sanctis en tanto que religión secularizada, como fe práctica, como el estímulo concreto que buscara y no encontró en el Renacimiento. La Contrarreforma, que había considerado ya una reacción moral ante la corrupción del Renacimiento, se le presenta ahora sólo como religión convertida en «instrumento político, despotismo religioso trocado en socorro natural del despotismo político». Aunque los oponentes de la Contrarreforma, sus enemigos, de Maquiavelo a Bruno, entre los que él incluye también a Campanella, son para él espíritus adultos y libres que no tienen nada que envidiar en seriedad a los reformadores, y que, antes bien, son muy superiores a ellos.

La preocupación del maestro, del creador y suscitador de energías se dirige de hecho a la consideración histórica de toda la vida italiana, de aquello que Villari llamará, con prurito empíri-

120. «*Da rei tempi costretto, / Eroi ritrasse a cui campo il letto*». Cantimori ha tomado estos versos del mismo De Sanctis: *cf. Storia della letteratura italiana*, Feltrinelli, Milán, 1970 (6a.), p. 405. *(N. del t.)*

121. *Storia, cit.*, II, p. 380; *cf.* poco más arriba: «El patriotismo, la libertad..., todo este mundo interior... le viene... del estudio de la Antigüedad»; el «estudio de la Antigüedad» es además la característica más divulgada del Renacimiento. «Su Italia futura es la antigua Italia, su poder y su gloria»: es decir, la acariciada por Dante, por Cola de Rienzo, por Petrarca, por Maquiavelo: motivo lírico que Alfieri «tiene en común con Dante y con Petrarca» y que por lo demás era fruto de la educación humanista difundida corrientemente en las escuelas, incluso después de la Revolución Francesa, educación que inflamaba el corazón de los jóvenes que después combatirían por el Resurgimiento. Basta recordar una conocida observación de Giovanni RUFFINI en su célebre novela *Lorenzo Benoni* (trad. Rigutini), al principio del capítulo IX.

co, «vida pública»,[122] y pone de manifiesto que en virtud precisamente de la indiferencia, que pese a todo señalaba una mayor madurez espiritual, cayó Italia en la servidumbre y decayó en todas las manifestaciones de la vida, justamente mientras se formaban los grandes Estados nacionales. Sin embargo, el crítico, el pensador y hasta podríamos decir que el italiano, no puede por menos de coincidir con aquella sociedad indiferente y frívola —para él, indiferencia y frivolidad son una y la misma cosa— en calificar de bárbaros a Savonarola y a Lutero, pese a toda su seriedad moral. La libertad de pensamiento, el atractivo de la crítica y del arte, la agudeza, la amplitud, la profundidad del pensamiento renacentistas le atraen y le merecen todas las simpatías, a pesar de que su patriotismo se lamente del precio pagado por aquella grandeza. Por ello parece extraña la lúcida visión que tiene de la importancia de los Socini, comúnmente apreciados fuera de la vida italiana y asimismo considerados al margen de nuestra cultura, hasta el extremo de que llega a decir que tuvieron de la Reforma «una conciencia mucho más clara que Lutero y Calvino, dando fe de lo viejo que era el espíritu italiano en tales especulaciones».[123]

Pero en términos globales, su patriotismo y su antiintelectualismo, la concepción fichteana que tenía de los estudios, le llevan a subrayar más si cabe uno de los dos motivos que se entrecruzan en todas sus investigaciones La historia del pensamiento italiano, y de la literatura en tanto que manifestación del mismo, se alterna siempre con la de la vida de la «sociedad» italiana y, todavía, de la literatura como manifestación suya. Los motivos filosófico-especulativos, la historia del pensamiento están en segundo plano, como una suerte de consuelo de la corrupción y decadencia italianas, ya que revelan la fuerza intelectual y la continuidad de nuestra vida. Pero lo que le interesa en realidad, y que aparece siempre en primer plano, la vida moral, hace que le parezcan inútiles todas las lucideces y profundidades culturales: de donde sus muchas contradicciones e inconcreciones.

Podría decirse, utilizando una terminología un poco desanctisiana, que el pensamiento italiano, que Spaventa había hecho tomase conciencia de su valor universal, se repliega con De Sanctis sobre sí mismo para juzgar su propia vida moral. De Sanctis no se remite más que a Maquiavelo y a Alfieri, y sólo en lo tocante al contenido, a la esencia de su juicio, se le puede vincular con

122. *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*, 2a. ed., I, p. 85. También para él la Reforma «llevó al otro lado de los Alpes el centro de gravedad de la cultura europea» (*ibid.*, p. 1). Sobre Villari, así como sobre los neogüelfos florentinos, *cf.* GENTILE, *C. Capponi*, *cit.*, pp. 206, 212 y ss., 277 y ss., 300 y ss, 364 y ss., aunque *passim* en todo el libro.

123. *Storia della letteratura italiana*, *cit.*, II, p. 14; poco más abajo dice: «Aquí se advierte inmediatamente al italiano, al conciudadano de Maquiavelo.»

el pensamiento neogüelfo por su concepción moral, y con el ilustrado por su exaltación del «mundo moderno». De Sanctis «supera» realmente el Renacimiento, «supera» la Reforma, reuniendo en su enfoque, si bien dotándoles de nuevo significado, el hecho protestante, el hecho ilustrado, el hecho estético-romántico, el hecho puramente filosófico-especulativo y el moralista-católico. Así, en el pensamiento moderno encontramos la verdadera unidad dialéctica, la auténtica «síntesis» de los dos grandes movimientos revolucionarios de los siglos XVI y XVII. Terminan las interpretaciones históricas polémicas, las actitudes inmediatas y precipitadas en la consideración de los principios de la Edad Moderna, y se echan los cimientos de una nueva consideración histórica de aquella época.

La historiografía posterior a De Sanctis y a Nietzsche ofrece o resonancias de viejas concepciones, como en Villari,[124] o consideraciones basadas en intereses y concepciones históricas esencialmente diferentes y particularmente definidos, como en los ensayos de Troeltsch y Burdach, o interpretaciones derivadas de sistemas filosóficos en pleno desarrollo y en lucha, por lo que su estudio tendría un carácter polémico demasiado coyuntural. Aquí nos limitamos a recordar la rica problemática que en estos últimos años se ha desarrollado alrededor de los conceptos históricos de Reforma y Renacimiento. Para Italia siguen siendo fundamentales los conocidos estudios de Gentile y Saitta.

Nota

El problema que hemos estudiado en este ensayo comienza a examinarse también en Italia: desde el lado opuesto lo aborda FALCO («La polemica sul Medio Evo, I: Precedenti», en *Civiltà Moderna*, III, 1931); hay aproximaciones en algunas reseñas críticas de DE RUGGIERO y CROCE. La bibliografía alemana, en particular en estos últimos, es amplísima. Además de los trabajos citados a lo largo de este ensayo, recordaremos el ya célebre de SPANGERBERG, «Die Perioden der Weltgeschichte», *Historische Zeitschrift*, CXXVII (1923), pp. 1 y ss.; K. HEUSSI, *Altertum, Mittelalter und Neuszeit*; A. G. BAUMGARTEN, *Das Werk C. F. Mayers*, capítulo sobre el «Renaissancismus»; J. PHILIPPI, *Begriff der Renaissance*; WEISBACH, *Renaissance als Stilbegriff*, «Historische Zeitschrift», CXX

124. En la introducción a su archiconocida monografía sobre Maquiavelo. Pero *cf.* también U. A. CANELLO, *Storia della letteratura italiana nel secolo XVI* (en la célebre colección Villardi), p. 19: tras la revolución del Renacimiento (al que Canello llama todavía indiferentemente «Resurgimiento») Italia decae, no por culpa de la reacción católica, sino porque la obra de las clases cultas fue interrumpida por la masa: «La cultura de las clases inferiores era insuficiente en todos los aspectos para que éstas acompañaran y ayudasen a las superiores en su busca y estabilización del nuevo mundo moral.» Que es, en otros términos, el concepto de De Sanctis, con su distinción entre lo «real» y lo «ideal».

(1919); G. VON BELOW, «Über historische Periodisierungen» (*Einzelschriften zur Politik und Geschichte*, II); H. GÜNTER, *Das Mittelalter in der späteren Geschichtsbetrachtung*, «Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft», CXXIV (1903); P. JOACHIMSEN, *Vom Mittelalter zur Reformation*, «Historische Vierteljahrsschrift, XX (1922), pp. 426 y ss.; el ensayo de BORINSKI, *Der Streit um die Renaissance und die Enstehunggeschichte der historischen Beziehungsbegriffe Renaissance und Mittelalter*, «Sitzungberichte der philosoph. -philolog. -histor. -Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften», Munich, 1919, pp. 1 y ss. Además: C. MORANDI, *Problemi storici della Riforma*, «Civiltà Moderna», I (1929), n. 4; V. ROSSI, *Il Rinascimento*, «Nuova Antologia», LXI, fasc. 1384, noviembre de 1929, pp. 137 y ss.; MEHL, *Die Weltanschauung des Giovanni Villani*, y la reseña de CHABOD, *La «concezione del mondo» di G. Villani*, «Nuova Rivista Storica», XIII, p. 337; M. ALFRED, *Zur kultursoziologischen Problematik der Geistesgeschichte, im speziellen Hinblick auf die Ausgänge des Mittelalters*, «Historische Zeitschrift», CXLII (1930), pp. 229 y ss.; DEMPF, *Geisteswissenschaftliche Aufgaben der Erforschung der Renaissancephilosophie*, «Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft, VII (1929); L. FEBVRE, *Une question mal posée: les origines de la Réforme française et le problème général des causes de la Réforme*, «Revue Historique», CLXI (1929); F. FRIEDRICH, *Versuch über die Perioden der Ideengeschichte der Neuzeit und ihr Verhältnis zur Gegenwart*, «Historische Zeitschrift», CXXII (1920); H. HEFELE, *Zur Begriff der Renaissance*, «Hist. Jahrbücher», XLIX (1929), fasc. 3; E. KEYSER, *Die Geschichtswissenschaft*, Aufbau und Aufgaben, pp. 89-90, con amplia bibliografía.

Apuntes sobre el «historicismo» [1]

Estudiosos y escritores autorizados han dicho que el «historicismo» *(Historismus)* ha sido «una de las mayores revoluciones espirituales que haya experimentado el pensamiento occidental desde la Reforma» (Meinecke) y confirmado que ha sido «la principal empresa del espíritu alemán después de la Reforma» (Antoni), limitando notablemente el contenido de la primera afirmación: Meinecke hablaba de «revolución», transigiendo con la manía contemporánea de utilizar términos de historia social y política en contextos diferentes de la actividad y productividad de los hombres, lo que a fin de cuentas es una especie de bonapartismo de los literatos en lo que afecta a los derechos de la historia de las palabras y conceptos; aunque por otra parte hablaba también de pensamiento occidental; Antoni, con más sentido literario y elegancia, habla de «empresa», aunque asimismo de empresa del espíritu (solamente) alemán posterior a la Reforma, reduciendo así también la Reforma —que fue un movimiento europeo y en sus aspectos más directamente eficaces no alemán, sino «románico», latino, francés (como lo demuestra el mismo origen e historia de la expresión «iglesias reformadas», calvinistas, frente a «protestantes» o «evangélicas», luteranas)— a manifestaciones de sentimientos religiosos y exigencias morales, sociales, políticas de un solo país.

Es verdad que también Meinecke piensa en la Reforma y en el historicismo como obra principal del «espíritu alemán», y que, más aún, vincula directamente la nueva «revolución» con la historia del luteranismo por mediación de la del pietismo tudesco; pero como gran estudioso, y auténtico, que es, mantiene terminológicamente por lo menos la unidad de la historia de la cultura europea, aun cediendo, acaso, a la tentación de defender (exaltándolos) de algún modo sus estudios y argumentaciones en relación con el hecho y su época. La corriente de ideas que parte de Shaftesbury, Leibniz, Arnold, Vico, y que a través de los ilustrados ingleses culmina en el «movimiento alemán» de Lessing, Winckelmann, Möser, Herder y el descubrimiento goethiano de la individualidad y el desarrollo, es asimismo para Meinecke «archialemana»; aunque los nombres mencionados nos hablan de una Alemania «cosmopolita» y no replegada y cerrada sobre sí misma. Extraño maridaje el de Arnold y Vico. Pero los estudios de

1. Publicado por vez primera en «Società», I (1945), pp. 129-172. *(N. del e.)*

los últimos tiempos nos han acostumbrado a estas hiperelaboradas indagaciones y estructuraciones basadas en presupuestos, presupuestos tanto de «valores» como psicológicos, de «principios formativos» (*Gestaltungsprinzipien* —Meinecke) o «lógicos» (Antoni), en que corre peligro de diluirse la historia de la historiografía, de suerte que de presupuesto en presupuesto, de posición política en posición psicológica, de posición psicológica (pasión) en posición lógica (Antoni), se concluye o se tiende a concluir, cuando se mira de cerca, en repeticiones de antiguos esquemas de «filosofía de la historia» o propias del ensayismo divulgatorio, como «el luteranismo padre del absolutismo político-religioso, padre del hegelismo, padre del estado ético, padre de toda catástrofe», o bien: «el luteranismo padre del pietismo, padre del romanticismo, padre del nacionalismo alemán (o padre del wagnerismo o del racismo), padre de toda catástrofe», que a su vez y con mucha frecuencia se han modelado sobre aquel otro esquema de «reforma protestante madre de la Revolución Francesa, madre del liberalismo, padre de toda catástrofe». (Esquemas, dicho sea de paso, que hacen olvidar las situaciones concretas en la ira artificial por la traición a Conradino, de heineana memoria.)

Es un fenómeno digno de nota este florecer de investigaciones de «historia de las ideas» en un plano y una dirección más que pretenciosa, ya que no se contenta con llevar a cabo indagaciones tendentes a esclarecer tal o cual problema, este o aquel presupuesto de historia de la cultura, ni sabe detenerse en los justos límites del trabajo libresco destinado a hombres librescos (sin que este adjetivo denote peyoración), sino que se aspira a complicar a la vida toda (Meinecke), a dar una respuesta a los problemas políticos (incluso desde el punto de vista estrictamente cultural, de los estudios en la sombra; ¿hasta qué punto satisface este andar de presupuesto en presupuesto, esta remisión de todo a los presupuestos más generales y abstractos? Croce ha advertido ya que por este camino se va a metas cada vez más lejanas, a los orígenes de la historia y de la vida intelectual; podría hacerse un chiste fácil diciendo que en última instancia la referencia final acaba siendo siempre Adán y Eva). Por lo que toca a Meinecke quizá podría explicarse el fenómeno remitiéndonos a la situación de la cultura universitaria alemana del período 1919-1939, pasando por alto las persecuciones y silencios del gobierno nacionalsocialista que redundaron en perjuicio de gran parte de dicha cultura. Ya se ha dicho en algún lugar que los mayores y mejores representantes de la cultura universitaria alemana —señalemos como ejemplos los ilustres estudiosos que aún vivían hasta hace bien poco, como Meinecke y Planck— fueron supervivientes del período anterior a la guerra 1914-1918; supervivientes en el sentido de que para ellos el mundo ideal fue siempre el del período bismarckiano y posbismarckiano o guillermino. En su

libro sobre el historicismo[2] recuerda Meinecke, de manera explícita, que con él concluye una serie de investigaciones cuyos problemas principales se habían planteado en los comienzos de su carrera, en los años «felices» de fines del siglo anterior, cuando estudiaba y enseñaba en Estrasburgo, ciudad universitaria entonces típicamente alemana, universidad dependiente directamente del Reich y no de uno de los *Länder*. (A decir verdad, Meinecke no habla de problemas, sino de concepciones, *Konzeptionen*.) No está lógicamente justificada en modo alguno la teoría de que incluso acontecimientos tan horribles como las guerras imperialistas modernas hayan de tener un eco inmediato en el mundo de los estudios y las investigaciones: esto, en el plano lógico; sin embargo, a estos teóricos de la adhesión irracionalista de los estudios a la «vida» será permitido considerarlos supervivientes cuando de la «vida» o «historia» cotidiana no hayan obtenido conmoción o acicate para plantear otros problemas que los propuestos de una vez por todas (*felix culpa*: porque todos sabemos qué útiles y sugestivas investigaciones, conocimientos y observaciones particulares se deben a un estudioso como él, respetado como maestro por estudiosos de toda Europa). Una cierta sensación de malestar la revela por lo demás el mismo Meinecke cuando da constancia, con alguna melancolía, de que en su generación no existe ya la «sabiduría política» de un Ranke o un Sybel: «Nos esforzamos por conservar la sabiduría política de la generación de Sybel como herederos suyos que somos, pero nos falta el incentivo político inmediato, secándosenos así una fuente de vida.» «Los que vinieron después pudieron a partir de entonces [luego de la fundación del imperio bismarckiano] sufrir la tortura de la silenciosa pregunta de si todavía era posible otra cosa que el epigonato... A decir verdad, nosotros, comparados con Ranke y Treitschke, éramos epígonos; y éste era un destino al que no podíamos escapar» (como si Treitschke no hubiera sido, más que un historiador, un gran publicista o periodista, autor de asuntos históricos). «El cumplimiento de las esperanzas nacionales creó... en la historiografía alemana, como nosotros, los sucesores, intuíamos ya oscuramente en nuestra juventud, una situación crítica. Heinrich von Sybel lo había intuido un día, como en un relámpago revelador, en la consumación de la victoria: "¿Cómo viviremos después? —escribía en 27 de enero de 1871—. Con los años que tengo, ¿de dónde voy a sacar otro contenido para el resto de mi vida?" Más que el gozo de los deseos satisfechos, son las aspiraciones y las esperanzas las que nos incitan al trabajo creativo; la *ecclesia pressa* hace con frecuencia muchas más cosas que la *ecclesia triumphans*. Los grandes historiadores que aún vivían po-

2. Cantimori alude a F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Munich y Berlín, 1936; ulterior edición en el tomo III de sus *Werke*, Munich, 1959; *cf.* la versión castellana: *El historicismo y su génesis*, FCE, México, 1943. *(N. del t.)*

dían, todavía en los primeros decenios del nuevo imperio y sostenidos por la energía y el impulso madurados por los años de sufrimientos nacionales, mantenerse en el nivel máximo, e incluso alcanzarlo precisamente entonces, como Treitschke... Muchos se consolaron o se ensoberbecieron con la esperanza de que realmente era entonces cuando habían llegado los días de la investigación y la crítica metódica puras, diáfanas, libres por fin de tendencias políticas... [Así, Meinecke no habría aceptado el espíritu que recorre las conclusiones de Croce en su *Storiografia in Italia nel secolo XIX*.] No despreciamos lo que entonces se forjó con diligencia y sacrificio. Por lo demás acontecieron después, tras 1890 y luego del cambio de siglo, transformaciones espirituales que aportaron a las investigaciones históricas nuevos fermentos y nuevos fines...»

Echábase en falta siempre, sin embargo, «la peculiar vitamina producida por aquella simbiosis de ciencia y política» de la época anterior a 1870. A la edad de oro de la historiografía alemana sucedió una edad de plata, y bajo este epígrafe calificador, de alejandrinismo, de imitación, de convención, de manierismo, se sitúa a sí mismo Meinecke. Amigos y colegas suyos aceptaron a su vez este juicio: «Meinecke no fue un epígono estancado y decadente, sino la flor más hermosa y elegante de una generación de epígonos»; y lo mismo Antoni, historiógrafo y crítico italiano de aquel mundo: «El historicismo, entendido como subversión no solamente de la *raison* matemática y mecanicista, sino también, en términos generales, de la fe en la unidad de la naturaleza humana, tiene que desembocar en la disolución de la fe en el pensamiento. Meinecke, retenido por el humanismo de Goethe, de Herder, de Ranke, que aún vive en él, evita llegar a estas consecuencias de su historicismo.»

Lo que hay en juego es siempre algo exterior: aspiraciones nacionales, ideal de Estado, «grandes pensamientos del idealismo y el romanticismo alemanes» que se «aplicaban científicamente, al gran estilo, al mundo histórico»: la investigación historiográfica no es autónoma, sino que, en definitiva, depende siempre de otros motivos; no es solución a problemas, sino que es la aplicación de pensamientos. (Y siempre en sentido conservador o reaccionario; pues se diría que para Meinecke, para su humanismo más bien literario y abstracto, los problemas económico-sociales no tenían valor, que no ofrecían el menor interés: la política se concibe en abstracto, no en términos concretos; aunque éstos son otros problemas.) En resumidas cuentas, cuando la historiografía no estuvo ya al servicio inmediato de la política, la historiografía historicista de tipo conservador se encontró a disgusto y no supo adónde ir.

No cabe duda de que Meinecke escribió obras importantes de «historia de las ideas» políticas; pero lo que aquí interesa es el motivo inspirador general; y lo ya dicho es evidente; no parece,

pues, que sea oportuno hablar de historia de la cultura o historia de las ideas, es decir, de considerar estas actividades con los mismos parámetros de que con interesantes resultados se sirve Meinecke para el siglo XVII, el XVIII y el primer XIX; pero se diría que hay que hablar *más que nada de* historia de la universidad alemana, de historia interna de la universidad alemana, o de historia de esa «erudición política» de la que una vez más el mismo Meinecke ha escrito estupendos ensayos (aquellos hombres de gran cultura, de excelente escuela, de intelecto humanísticamente preparado, que especulaban analíticamente sobre sí mismos y sobre los estudios de su «gremio», que reflejaban mediante sus cuidadas lecturas mil motivos de ideas y teorías, con un ansia por lo moderno y lo vivo que se habría dicho extraña a los inmersos en las investigaciones y trabajos particulares que son en última instancia la vida real y concreta de los estudiosos, aportaban a menudo, es verdad, útiles consideraciones metodológicas o cuando menos enfocaban situaciones, aspectos particulares y concretos, y con frecuencia formulaban sus observaciones felizmente cuando no se apartaban de su terreno específico, cuando no salían de los límites de su preparación). Aquellos hombres se sentían extrañados de su propio país, al que sin embargo querían servir, y servir en tanto que país organizado como Estado, poniéndose a su disposición por personal iniciativa como funcionarios, incluso, por utilizar otra imagen (de Meinecke), como buenos ciudadanos que deben al Estado una parte alícuota de su patrimonio, un impuesto: en este caso, un impuesto a retener sobre el rendimiento intelectual. Y no sólo participando en la actividad cotidiana del Estado mismo (como hizo Meinecke al colaborar, como Weber, en la *elaboración de la Constitución de Weimar*), sino también en tanto que estudiosos. Y más aún: no sólo cumpliendo con su deber de profesores y estudiosos, es decir, de investigadores desinteresados, sino también contribuyendo como fuese a la «vida», una vida que no podían comprender más que a la luz de aquellas primeras «concepciones», y que no podía por menos de llevarles a generalizaciones deformadoras como las de Sombart en su *Socialismo proletario* o la de Meinecke con su «revolución» del historicismo. Desde esta perspectiva hay que aceptar sin reparos la crítica de Croce: «"Historicismo", en el uso científico de la palabra, es la afirmación de que la vida y la realidad son históricas y nada más que históricas. Correlativa a esta afirmación es la *negación de la teoría que considera la realidad dividida en supra*historia e historia, en un mundo de ideas o valores y en un submundo que los refleja o los ha reflejado hasta ahora, de modo fugaz e imperfecto, y al que será necesario imponer aquéllos de una vez por todas, haciendo que a la historia imperfecta, o a la historia sin más, le suceda una realidad racional y perfecta... Meinecke, por el contrario, quiere que el historicismo consista en la admisión de cuanto de irracional hay en la vida humana, en la

atención por lo individual sin, por otra parte, dar de lado lo típico y general a ello vinculado, y en la proyección de esta imagen de lo individual sobre el fondo de la fe religiosa o del misterio religioso... Pero el historicismo auténtico critica y triunfa del racionalismo abstracto de la ilustración en la medida en que es racionalista con mayor profundidad que aquél...»

Claro que se podría añadir alguna observación: es posible que sea la preocupación por el contacto con la vida (que el estudioso, cuando sale de su cuarto de trabajo o de la biblioteca, suele confundir con la contemporaneidad empírica y periodística) la que lleve a tal error de planteamiento; es ciertamente esa preocupación la que induce a hablar en serio y no metafóricamente (como, por el contrario, hace Croce) de una *revolución*, comparable a la Reforma luterana, como si fuese obra de todo un pueblo. (Es de rigor advertir que con esto Meinecke quería polemizar subrepticiamente con las ideologías nacionalistas dominantes —1936— y no adecuarse a ellas.) Hacer, pues, la historia de una revolución, de otra gran revolución del «espíritu alemán» aunque preparada (como lo fue por muchos historiadores la otra, la Reforma) por una corriente de ideas no limitada a un pueblo o una nación sola, que luego sería el «historicismo» en el sentido más arriba indicado. ¿Por qué el empleo de palabras como «revolución»? La metáfora tiene sus derechos. Pero muy a menudo está ésta al servicio no sólo del bonapartismo verbal, sino también de una especie de bonapartismo (consciente o no) de las teorías que ha acompañado en la vida cultural al bonapartismo de un Napoleón III, de un Bismarck y sus imitadores, y que consiste no tanto en utilizar los términos según acepciones paradójicas y contrarias a su significado o con implicaciones imaginarias, cuanto en el empleo deformador de vocablos generalmente utilizados para indicar algo positivo (o como hecho o como tendencia al mismo) y en un sentido y dirección bien definidos, con objeto de apoderarse, en beneficio de lo que se presenta bajo tal palabra, de la fuerza y el valor que ésta conlleva, y con objeto asimismo de dar, al que por vez primera hace uso de estos vocablos para designar las propias aspiraciones o juicios, la posibilidad de una argumentación y de una posición eficaz y seria; y con objeto finalmente de propiciar esa confusión favorable a los fines que constituyen la meta de este llamémosle método de discusión u «oratoria»: piénsese en el uso del término «socialismo» por parte de Luis Napoleón o en el empleo de la terminología religiosa en el dannunzianismo. *Nomina numina*: la desmitificación de los fetiches semánticos ha sido siempre un buen método de sembrar el desorden. Esto es válido para el término «revolución», tan cargado de *pathos* y expectativas, de terrores y preocupaciones en el siglo pasado, y luego, una vez más, enriquecido de esperanzas de futuro, y lleno de fascinación para muchos jóvenes en las primeras décadas de la actual centuria y en el período que siguió a la guerra de 1914-1918.

Hubo un período, hacia la mitad del siglo pasado, en que el término «revolución» tuvo, tanto entre los católicos como entre los liberales, con el mantenimiento de las simpatías por la época de la restauración y luego con los temores desatados tras el 1848 socialista, un significado peyorativo; los autores católicos utilizaban la expresión «revolución protestante» para designar a la Reforma y negarle al mismo tiempo toda autenticidad y espontaneidad, toda «historicidad» religiosa, considerándola injerencia de elementos extraños (políticos, sociales) y «artificiales» (esto es, derivados de conscientes intenciones de renovación) en la vida religiosa auténtica (católica: tradicional). Se hablaba también de la «revolución absolutista de Inocencio III» que transformó a la Iglesia en sentido centralista y monárquico, lo que tenía un sentido peyorativo para quien abrigase ideales territorialistas y galicanos. Era válida, en pocas palabras, la siguiente observación de Ranke: constituimos una generación de historiadores, en Francia y en Alemania, porque coincidimos en la época estudiantil y en que comienza la actividad que ha de mantenerse durante toda la vida, en una época de restauración, que es la época histórica por excelencia. (Croce ha observado varias veces las muchas ocasiones en que las posturas de conservadurismo político se confunden espontánea y erróneamente con posiciones historicistas; si bien es obvio que la distinción aquí implícita es —cuando menos de manera inmediata— justa por lo que toca al historicismo de Croce, hay que decir que con frecuencia, con mucha frecuencia, los otros historicismos suelen ser conservadores de un modo no menos inmediato, quiero decir que revisten de historicismo una acción muy concreta o se sirven de la historia para una acción política en sentido determinado.) En la época a que aludo, la revolución era la antihistoricidad. La palabra revolución daba miedo; historicidad e historia se entendían en términos más o menos generales como aceptación y revolución de lo pretérito (o en función de aspiraciones basadas en un pasado, «restauración»); y cuando se quería hablar con comprensión y objetividad de los «revolucionarios» que más turbaban los ánimos, se les llamaba, más que socialistas, «reformistas» (Reybaud), lo que ya era irónico y apto *ad deterrendum*. Ahora bien, precisamente el «historicismo» (y un historicismo a las claras conservador, irracionalista) hubo de calificarse de «revolución». (Y es absurdo decir que por retorno al sentido original de la palabra, que pasó a la historiografía procedente de la astronomía —valdría la pena averiguar si por mediación de la astrología—, donde designa la ejecución completa de una órbita y, por tanto, de una mutación radical —en la rueda de la Fortuna lo que está abajo en un momento está arriba en el otro, etc.—, de una inversión de lo que existía antes.)

Se trata de un divertido trastocamiento terminológico, derivado de la disolución de toda clara delimitación de ideas y teorías políticas, confirmado mediante la sociología por ejemplo de un

Mannheim, en los últimos cuarenta años de la vida político-cultural alemana (periodismo, publicismo vario), y trasvasado de allí, según se ve en el caso que estudiamos, a la *Geistesgeschichte*. Ello ocurrió, si no del todo sí en gran medida, porque para mayor seguridad a la tal cultura política se la tenía apartada de la actividad político-cultural del movimiento socialista y comunista, de la que tomaba prestados conceptos como el de revolución, a menudo con objeto, en ocasiones incluso con el resultado no manifiesto, de encauzar en otra dirección las aspiraciones de las masas, esto es, de desviarlas. Y la cultura histórica aceptaba por su cuenta y riesgo estas metamorfosis semánticas, llegando a nuestro ya conocido endriago metafórico de «revolución del historicismo» (y cabría observar que el paralelismo con la Reforma, también ella, según Troeltsch, reaccionaria y restauradora, justificaría la definición de Meinecke: puesto que la expresión de marras la anula el mismo titilar de especulaciones sociológicas de indirecto y alternativo influjo cuyo efecto origina una tremenda confusión y enceguecimiento).

Es significativo que ello sucediese en el mismo período en que movimientos políticos reaccionarios (contemplados a menudo con horror y condenados severamente por estos estudiosos, entre ellos Meinecke) se llamaban a sí mismos «revolucionarios» o «socialistas». No se trataba de un fenómeno particular de la cultura, sino es, de la actividad de los intelectuales, en Alemania, aunque es verdad que aquí fue más transparente: las mismas expresiones nostálgicas de Meinecke respecto de la historiografía «estatal» y «nacional» que fue la historiografía de los intelectuales que consideraban a Prusia el tipo ideal de Estado (véase el trabajo del mismo Meinecke sobre Droysen) ponen en claro los motivos: la presencia justamente del Estado reaccionario prusiano y la aceptación de sus principios fundamentales como límites de la vida intelectual.

Recuérdese que todavía en el último cuarto del siglo pasado, cuando Meinecke comenzaba su actividad, podía parecer un acto de gran valor liberal la intervención de Bismarck en la llamada de Harnack a Berlín, un Harnack al que se veía con hostilidad en las facultades teológicas y en la Iglesia «evangélica» alemana, aliada, como se sabe, de los Junker (y en el presente, como tal, adversa al nacionalsocialismo). El liberalismo se mantuvo vinculado en Alemania a posiciones que, entre nosotros, con Croce, se han «superado» definitivamente. Así, el fecundar la historiografía con la historia de las ideas fue un hecho artificioso (lo que, como es lógico, no resta nada al valor subjetivo del elevado drama moral e intelectual de Meinecke ni a la utilidad de sus investigaciones). Antoni, que ha criticado la historiografía alemana en una brillante serie de ensayos *(Dallo storicismo alla sociologia)* desde un punto de vista que se puede llamar crociano en principio, aunque luego propio de Antoni y «puramente historiográfico», dándonos

una de las mejores obras de historiografía de los últimos años en Italia, corre el riesgo —y, como es comprensible, dadas sus prolongadas meditaciones sobre aquellos autores y su interés de filósofo y no de historiador, no siempre alcanza a ahorrarnos las consecuencias— de acabar aceptando con frecuencia sus planteamientos. El mismo advierte que le habría gustado dar una exposición particularizada a base de monografías individuales en vez de un análisis global de la vida cultural de la Alemania guillermina: por ello es absurdo insistir a propósito de la oportunidad de tener en cuenta la obra de algún otro estudioso, como Gothein, Von Below, el mismo Harnack, y, entre los más recientes «teorizadores» de estos estudios, Dempf (cuya obra principal, típicamente «sociológica», la ha traducido Antoni al italiano), Breysig, etc. Permítaseme, sin embargo, decir que al objetivo de Antoni de examinar la «transmisión al sociologismo "tipológico" o la agonía del pensamiento alemán de los problemas planteados por el historicismo» le habría sido muy útil un análisis, aunque hubiese sido breve, del trabajo de P. Barth, que en 1897 teorizó precisamente sobre la historiografía en tanto que sociología (*Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, reimp. 1922). En realidad, Barth se ocupó de la «filosofía de la historia» y no de la «historiografía», que en Croce son cosas muy distintas: pero la diferencia entre la «filosofía de la historia» y una «historia de la historiografía» que se ocupe (ciertamente que con mayor agudeza y cultura que muchos viejos filósofos de la historia) de la antítesis entre instinto de poder y responsabilidad moral, del origen de la idea de nación, de las raíces pietistas de la filosofía kantiana, no parece que sea mucho mayor que la que hay entre «filosofía de la historia» y «sociología». En su continua busca de presupuestos se remonta al neoplatonismo, al maniqueísmo, y de presupuesto en presupuesto llegamos a las soluciones lógicas de los problemas planteados por las pasiones políticas, es decir, a las posiciones filosóficas tácitas o manifiestas que al parecer conforman, acompañan, siguen, a la acción política, como quien dice a la historia misma. Es una irrupción de la vieja posición abstracta (las leyes de la historia) en el seno de la teoría de la historiografía, procedente de la escisión (inexistente en Croce) entre el estudioso de problemas históricos, que, como nos ha enseñado Croce, debe tener presentes los problemas mismos para afrontar con plena consciencia y obligada conciencia la investigación y para alcanzar la deseada precisión y madurez de juicio, y el teórico puro y puro historiador de la historiografía que acaba por olvidar que «las ideas o valores elevados a modelos y medida de la historia no son historia y valores universales, sino hechos particulares e históricos, erróneamente elevados a universales» (Croce), y las discute hasta lo infinito, investigando, no el origen histórico de las posiciones historiográficas, sino su coherencia ló-

gica, o bien entendiendo por indagación del origen histórico las citas o referencias generales a los ambientes.

Así, el filósofo, el historiador, el estudioso de problemas históricos acostumbrado a remitirse, como solía decirse, a las fuentes, a mirar de cerca las cosas, los hechos, los acontecimientos, las manifestaciones teóricas, etc., etc., sin por ello perder de vista las ideas, los conceptos, las categorías (¡todo lo contrario!), se sentirá satisfecho del límite *a quo* que Meinecke ha puesto a su indagación, deteniéndose a investigar los escasos elementos o puntos de apoyo del historicismo en el siglo XVIII; mientras que el teórico puro y puro historiador de la historiografía convendrá con el teólogo (E. Seeberg) en considerar «descubrimiento perdurable» de Meinecke «la importancia de la corriente neoplatónica en la evolución del historicismo». El erudito pero confusionista teólogo había hablado, a decir verdad, en el artículo citado por el autor italiano, no tanto de «neoplatonismo» cuanto de Platón («la fe en la realidad de la idea y del espíritu en el sentido de Platón») y del «espiritualismo alemán», añadiendo: «Esto se basa pues, como si se tratase de las últimas fuerzas del espíritu alemán, en influencias de Platón y de Plotino, que por caminos muy complejos y quizá también por mor de condicionantes raciales [*rassisch bedingt*] se vincularon [*vermählt*] con el espíritu alemán.»

No se trata de una coincidencia, de una cita fortuita hecha para aludir a los ecos suscitados por la obra de que se habla o para traer a colación el juicio de otros estudiosos para comodidad del propio (en el caso de un escritor serio como el que hemos citado más veces no nos parece que haya que hablar de deseo de mostrarse informado de la «literatura sobre el tema»). Lo que pasa es que la historia pura de la historiografía, que no parte directamente de un interés por la historia, por los acontecimientos, por las situaciones concretas y los hombres concretos, sino (y sin claro conocimiento de los propios límites, conocimiento que restablecería el equilibrio) de un interés por las ideas historiográficas en cuanto tales, y que, por tanto, tiende a indagar los presupuestos de los que a su vez son presupuestos del juicio histórico concreto, no abstraíble del trabajo investigador, indagador y reconstructor del historiador o historiógrafo, termina por remitirse de un presupuesto teórico a otro lógico, hasta llegar a los primeros vagidos del pensamiento.

En otras palabras, el teórico e historiador puro de la historiografía acaba, mediante su interés por lo que los autores por él analizados y examinados llaman «historia universal» y que aquí es el puente entre la filosofía de la historia y la moderna teoría de la historiografía, mediante esa historia universal que es de origen teológico y que modernamente se cultiva con ayuda justamente de esquemas sociológicos (ya desde el siglo XVIII: *cf.* STOLTENBERG, *Geschichte der deutschen Gruppenwirstchaft (Soziolo-*

gie), vol. I, Leipzig, 1937), acaba, digo, por transigir con esquemas generales, de carácter teológico. Por ejemplo, tanto el concepto como el término «tipo» (que Antoni critica) muy empleado por la sociología, la psicología y la filosofía alemanas, se ha tomado prestado a la teología, a la que llegó por la escolástica; lo que debería bastar para indicarnos su estatismo y su fundamental incapacidad para servir a un pensamiento realmente crítico e histórico. Ya observaba Nietzsche que en la vida intelectual alemana el tránsito de la formación teológica a la «libertad de pensamiento» había acabado por limitarse, por el brusco salto que suponía, a un tránsito hacia la anarquía: cuando no recordaba a un auténtico historicismo (no irracionalista ni de retorno a determinadas ideas universalistas como el iusnaturalismo), el orden cedido por la teología se sustituía por las clasificaciones sociológicas. El orden y sistema de la teología son tales en cuanto que se mantiene la viva fe en Dios: perdida u olvidada ésta, aun a través de la «teología liberal» de un Harnack que reduce al mínimo lo necesario para creer que se puede llamar cristiano, queda una inmadurez anárquica (esto es, acrítica), aunque también, por así decir, nostálgica del orden y sistema aludidos, que lleva a la invención de nuevos sistemas, igualmente abstractos. Por esto las tipificaciones sociológicas son tan afines a ciertas clasificaciones teológicas (más evidentes, por ejemplo, las herejías) y, al igual que aquéllas (pero sin las profundas razones de aquéllas), aplastan, comprimen en un idéntico plano de lo infinito la concreta, desigual y destacada realidad histórica, descubriendo, digamos, «arrianismos» y «maniqueísmos» en épocas y en hombres de lo más dispares y de pensamiento e inspiración del todo independientes, y «pelagianismos» en toda la historia de la filosofía, del mismo modo que la sociología se complace en localizar más bien lejos que a la vuelta de la esquina a «el burgués», sin ojos para ver explotadores o reaccionarios, y estudia a «el empresario», «el banquero», sin ver a tal o cual grupo de industriales o altos responsables financieros en un momento dado y concreto, con sus intereses, sus preocupaciones, necesidades y coyunturas de hostilidad o alianzas particulares. Por lo demás, no es ninguna novedad que la sociología, en sus orígenes sansimonianos y comtianos, tuvo el objetivo declarado de sustituir a la «filosofía de la historia» o «historia universal» (esto es, a la concepción general del curso de las cosas humanas) del catolicismo.

La causa de los procedimientos de la teología es que parte de la Revelación y de la idea de una verdad eterna en relación con la cual medir toda la historia de los hombres. El infinito sobre cuyo fondo se comprime la historia y se convierte en una especie de sucesión de sombras sin relieve ni realidad, es un infinito religioso; su validez radica en él mismo y en el gran papel que ha jugado y juega en la historia de los hombres. Es un elemento solemne de esta historia.

Me permitirá el lector que le ponga un ejemplo típico, extraído de los estudios de que aquí nos ocupamos, de un teólogo protestante (es decir, de los que más han influido en la cultura universitaria alemana hasta estos últimos años). Seeberg, al reprochar a Meinecke el no haber sabido ver que las «empresas históricas» están determinadas no sólo por la imagen del mundo, por el «sentimiento de la vida», sino también «por las intuiciones específicamente históricas [léase: ideas sobre la historia universal], que, surgidas y engrandecidas en conexión con el acaecer de la historia, adquieren en ésta, pero también por sí mismas, una nueva forma, y así permanecen» (es un esfuerzo por dar cuenta del proceso de reacciones y reflexiones abstractas en la cabeza del estudioso), pone el siguiente ejemplo: «Entre Gottfried Arnold y Adolf Harnack median siglos, ideas, empresas críticas y temperamentos. Sin embargo, *uno y otro* están vinculados por *una sola* concepción del decurso y esencia de la historia eclesiástica, que, de Lutero y Flacio Ilírico en adelante, dominaba en la historiografía eclesiástica protestante alemana. Me refiero a la idea de la decadencia, que entiende la historia de la Iglesia como decurso de una catástrofe que cada vez hácese mayor. Esta idea apareció en determinadas condiciones políticas y en su origen hubo, sin lugar a dudas, un reflejo [*Reflex*] de los acontecimientos de importancia histórica universal [*weltgeschichtlicher Geschehen*] que protagonizase Constantino el Grande. Dicha idea se convirtió luego, en la Edad Media y en la Reforma, en la empresa con que demostrar y defender la necesidad de una reforma o una revolución. Finalmente, encuentra su forma científica en la idea de la helenización del cristianismo y bajo esta forma ha dominado hasta el presente en todas partes, incluso allí donde no hay ya una concepción del devenir de todo el conjunto [de esta derivación].»

Toda esta parrafada para decir que los historiadores de la Iglesia han necesitado siglos para liberarse de los postulados eclesio-historiográficos de Eusebio de Cesarea, y que, a pesar de todo, tanto Arnold como Harnack son igualmente cristianos. Porque aquí, naturalmente, lo que importa es el esquema (idea de la decadencia, cristianos) y no la obra del erudito profesor guillermino y la del gran historiador pietista. Así, Antoni nos habla de la teología en un magnífico pasaje de principios de su capítulo sobre Troeltsch, pero no desarrolla el subtema que se le presenta en bandeja en los recuerdos del mismo: dice éste que, «en los días de su juventud —días de Nordeau, de Du Bois-Reymond, del darwinismo—, la teología era una de las ciencias más revolucionarias, la única que todavía abría un camino hacia la metafísica y los grandes problemas de la historia». He aquí un uso sociológico de los términos; mediante una metáfora, y por el procedimiento que ya se ha indicado, se pierde el sentido de la paradoja, algo cómico, que hay en reunir las ideas de teología y ciencia (a no ser que también aquí se trate de una metáfora para aludir a la

disciplina docente y tema de estudio), y las de teología, ciencia y metafísica bajo la categoría de lo «revolucionario». Federico Engels aún estaba vivo, el socialismo se abría paso, ¡y había que hablar de «revolución» respecto del retorno a la metafísica de los hijos de los pastores luteranos! Ni siquiera desde el punto de vista más estrictamente político se puede justificar esta afirmación de Troeltsch; el repliegue de la discusión histórico-política liberal desde el plano propiamente político-nacional hacia el de la esfera de las relaciones Iglesia-Estado, individuo-comunidad, propiciado por aquella teología, esto es, más fácil y más ordenado en las facultades teológicas, era eso exactamente, un repliegue, una retirada; necesario si se quiere (para las capas sociales alemanas que no se atrevían a combatir para arrebatar la dirección de la vida pública y del Estado a la alta industria aliada con los terratenientes), pero repliegue y confesión de derrota, y no ciertamente acontecimiento revolucionario, ni siquiera en el sentido de novedad. Si no se quiere salir de los profesores de teología, ahí tenemos a Overbeck, el amigo de Nietzsche, que sí era revolucionario; en él la metáfora está justificada, por lo menos en el sentido de novedad de su posición. Pero esta «revolución» es una de las muchas paradojas de aquella vida alemana, determinadas por la presencia de la teología en las universidades; por su mayor contacto (la teología protestante) con la vida laica, por su polémica «misionaria», etc.; pero teología siempre, disciplina básicamente conservadora y sustancialmente reaccionaria, en relación con el pensamiento moderno, crítico y racional.

Por no haber tenido en cuenta estas derivaciones, que le habrían puesto en guardia contra los peligros inherentes a ellas, Antoni, pese a su intensa y amplia información y su agudeza de polemista, incurre con frecuencia en generalizaciones o da en considerar tácitamente como leyes implícitas del análisis historiográfico, las «leyes universales» que este análisis mismo reduce a fenómenos históricos (Croce). Por ejemplo, en cierto punto, al exponer el pensamiento de Meinecke en la inmediata posguerra de 1919, dice: «La experiencia de la guerra perdida ha declarado una nueva contradicción en el pensamiento de Meinecke. Hasta ese momento había concebido el Estado nacional como una manifestacion de poder hacia el infinito que no tenía más límite que el poder ajeno... Ahora bien, cuando la Entente no tuvo ya ante sí contrafuerzas que limitasen su acción arrolladora, Meinecke sintió la necesidad de un límite externo a la manifestación de poder... Se guardó, sin embargo, de desmentir todo su pasado y la tradición de que provenía, recurriendo al iusnaturalismo o a un ideal ético de convivencia entre las naciones [la disyuntiva es significativa, pero el ideal ético, etc., es idéntico al iusnaturalismo, esto es, no es universal, sino algo históricamente determinado]. Optó por buscar un límite en el concepto mismo de política... Se declaraba así un antagonismo entre las "pasiones elementales" y la

"razón de Estado pura, más profundamente entendida". La participación de las masas en la vida del Estado, acariciada por él y luego saludada con entusiasmo como realización del Estado nacional, se le reveló de pronto como participación de las pasiones elementales. *Precisamente en el instante en que denunciaba la obra de Bismarck e invocaba una* Volksgemeinsschaft *nacional, un Estado popular, reconocía que durante la guerra había faltado a Alemania un Bismarck que hubiese hecho respetar el límite impuesto a la "auténtica" política.*»

La contradicción, pues, sería entre los dos contemporáneos y opuestos juicios sobre Bismarck; Antoni la resuelve con la observación: «Era necesario un freno superior y Bismarck se le aparecía bajo una nueva luz, como hombre de sabia moderación en las victorias y prudentes equilibrios.» (O sea, que Meinecke habría actuado aquí como el típico periodista que presenta a las personalidades políticas a la luz más conveniente, cambiando el punto de vista según el momento, pero diciendo siempre en última instancia que el hombre, o la institución, o el partido, o el ideal político de marras es el hombre, la institución, el partido, el ideal político que hace falta en el momento dado de que se trate.) En realidad y por esta vez no había ninguna contradicción en Meinecke; el historiador alemán había criticado a Bismarck por haber estado demasiado apegado a la tradición prusiana, no por su política «realista» o de «razón de Estado»; por lo tanto, la contradicción existe sólo si las diversas posiciones posibles de política conservadora y «realista» se «tipifican» en una sola, de suerte que el alejamiento de una acabe confundiéndose con el alejamiento de todas. Esta tipificación puede darse cuando de la teoría e historia de la historiografía en función de la historiografía (Croce) se pasa a la teoría e historia de la historiografía en sí, o lo que es igual en palabras vulgares, cuando el juicio de Meinecke sobre Bismarck se estudia, no para entender la historia de Alemania y de Bismarck en ésta, sino para entender a Meinecke en la historia de la historia de las ideas políticas; es decir, cuando el hecho de la crítica historiográfica se abstrae acríticamente de la actitud historiográfica de la que aquél es función. Más observaciones: Antoni, al hablar de Herder, afirma sobre los pasos de Meinecke: «Detrás de Herder está Leibniz. En realidad, más aún que el neoplatonismo de Shaftesbury es la monadología leibniziana lo que conforma el fondo metafísico de este "historicismo"; también el otro defensor del historicismo, Troeltsch [más que *defensor*, Troeltsch fue crítico e historiador del fenómeno del historicismo], amigo de Meinecke, veía con buenos ojos una vuelta a la metafísica en sentido leibniziano [más bien en el sentido de la escolástica leibniziana].»

A esto hay que hacer dos comentarios: primero, que en lo que afecta a la antedicha tendencia a las identificaciones inmediatas y en lo tocante a la aceptación acrítica de los resultados de Meinec-

ke, se olvida la importancia de la *Teodicea* leibniziana (la referencia a la monadología ya la había criticado Croce); segundo, que Troeltsch veía con buenos ojos la vuelta a la escolástica leibniziana, no en función de la crítica del historicismo, sino por otros motivos.

Antoni considera original la posición de Dilthey en relación con el espinosismo de Schleiermacher: «Su obra religiosa consistió en haber conquistado un lugar y obtenido respeto en la Iglesia para el misticismo panteísta», dice Dilthey, y Antoni comenta: «La acusación velada de sus adversarios fue escuchada y convertida en abierto motivo de orgullo.» (Lo que importa creo que es determinar la adhesión o no de Schleiermacher al misticismo panteísta e indagar los motivos; transformar una acusación en causa de orgullo no es aquí cometido de un historiador, sino simple indicio de una situación cambiante y, por tanto, de un metamorfoseado punto de vista: es la señal de la victoria del liberalismo, aquí en calidad de racionalismo filosófico, en la historia de la Iglesia protestante, del mismo modo que, en otros lugares, lo fue la exaltación del valor del sacrificio de tantos hombres condenados por la Inquisición.) Los pietistas, los «espiritualistas», los schwenckfeldianos, los anabaptistas, se amontonan sin más bajo el rótulo de «místicos» en la siguiente afirmación: «...para Dilthey, la vida individual, irracional, sólo podía recuperarse con los documentos en la mano (en virtud de una comunión interna, que tenía cierta afinidad con la interna Revelación con que los místicos leían la Biblia)...» Aquí, la generalización de un tipo particular de místicos para representar todo el fenómeno se apoya en la otra alusión, cuyo peligro por otra parte ha advertido Antoni, ya que la limita con el indefinido «cierta». Se confunde la continuidad y recuperación del punto de vista «espiritualista» (en el sentido que diera a la palabra la polémica teológica protestante) por parte de Dilthey en su interpretación de la Reforma (véanse las páginas del historiador alemán sobre S. Franck) con una vaga «superación de toda postura polémica confesional». Vaga porque la «superación» no se da en función de la nueva realidad histórica, sino en función de una preocupación abstracta de «modernidad». Tanto es así que las explicaciones que se dan al respecto («no sólo es imposible comprender el protestantismo sin el catolicismo anterior y sus aportaciones positivas, sino que además "redundaría en perjuicio suyo que se le aislase del tremendo desarrollo de la religión cristiana"») no sólo no implican la superación de toda postura polémica confesional, sino en el mejor de los casos el abandono de la conciencia que el protestantismo había tenido en los comienzos de su energía renovadora y progresista (abandono derivado de la atenuación de las antiguas controversias religiosas en el seno de la vieja sociedad en relación con los nuevos peligros que, como dicen los teólogos, amenazan al cristianismo mismo; véase de hecho la obra de Lortz, jesuita, sobre la Reforma

en Alemania, donde dicho abandono y dicha «superación» están más que claros y son mucho más que conscientes de sus fines).

En cierto punto, además, la tolerancia (religiosa) se materializa y se eleva a entidad autónoma («su principio es el mismo que el de la Universalidad de la razón...»), olvidando que dicha tolerancia, como está claro en sus orígenes, es la expresión, no ya de una posición filosófica, sino de una superación auténtica de las polémicas religiosas, es decir, de una superación de la concepción de que las únicas formas de organización de la «sociedad», aparte las políticas y las económicas, deben ser las religiosas, y de la idea, que éstas no deben tener, no ya de una preeminencia, sino ni siquiera de una importancia tal, en la vida de dicha sociedad, que puedan intervenir con derecho de vida, de muerte, de destierro, en la vida de esa sociedad. Hablando de las teorías de Troeltsch sobre la historia del cristianismo, Antoni subraya que «Jesús era para él un hombre que tuvo una experiencia sin parangón de lo divino» y poco después polemiza con Troeltsch porque, consecuente con la interpretación moralista de la doctrina evangélica iniciada con el socinismo, éste considera cristianismo (considera como carácter principal y general del cristianismo histórico) la «sola fe en el mensaje». Antoni replica diciendo que otras interpretaciones por él aportadas suministran una concepción distinta: «Ahora *se sabe* que a partir de san Pablo, por lo menos, el cristianismo tuvo por eje la fe en la muerte del redentor, de Cristo.» Pero la interpretación de Troeltsch (que era la de la facción teóricamente más avanzada del «liberalismo» teológico protestante) era coherente y correspondía a la exigencia de una interpretación racional y moral del patrimonio religioso tradicional (abstractamente racional y moral, tanto como para poder considerar «reaccionaria», sobre la base de consideraciones psicológicas y sociológicas, la obra de Lutero, que, en definitiva, sacudió, no con una teoría sino con una actividad consciente, el edificio tradicional y rompió el hechizo permitiendo a los más «modernos» y «avanzados» manifestar y difundir lo que hasta entonces había permanecido en los corazones o en alusiones aisladas; su repliegue posterior no puede hacer olvidar la actividad mentada). Aceptar un punto de esta interpretación y refutar otro es, lógicamente, lícito en el caso de un análisis erudito que previamente haya aclarado con propiedad los orígenes y límites de las ideas y motivos fundamentales de la misma, no mientras se interfiere en tamañas luchas colosales de gigantes. Antoni olvida, en general, al hablar de Troeltsch, que éste es un teólogo, un profesor de una facultad de teología, preocupado por tener, como los teólogos protestantes de su época, una influencia inmediata en la sociedad, consciente de que forma parte de una clase de intelectuales al servicio del Estado y de la sociedad de su país en aquella época: en resumen, y por lo que afecta a las cuestiones aquí abordadas, no un historiador, no un investigador, sino un pole-

mista de bagaje teórico profundo y seguro que buscaba en la historia las herramientas necesarias para cumplir con su función de preparador de pastores y funcionarios del aparato estatal, de la «burguesía intelectual» (expresión empleada por Antoni). Cuando recuerda este hecho, a propósito por ejemplo de los orígenes de su obra sobre las *Teorías sociales de las iglesias y sectas cristianas*, nuestro autor es, sin embargo, unilateral; por lo demás, su información, por aquel carácter de la historia pura de la historiografía a que aludíamos antes, no es grande; y el episodio de Stoecker con su partido «cristiano-social de los trabajadores» de carácter antisemita y reaccionario no lo ve en su verdadero sentido de demagogia antisemita cuando, para salir al paso de quien promueve una actividad política consciente, arremete contra el «espíritu judío» del capitalismo (tratando así de desviar por partida doble a los obreros: contra un «espíritu» omnipresente pero inaprehensible y contra los judíos) ni en sus relaciones con movimientos análogos promovidos por los gobiernos de los zares, sino sencillamente como una supervivencia de la «vieja Prusia», es decir, de la Prusia romántica (no de la federicana), «anticapitalista» por agrícola y antiindustrial, lo que no es más que una parte de la situación real; y se olvidan tanto el movimiento «religioso-social» suizo como el movimiento cristiano-social católico que se remitía al obispo Ketteler, que desde 1849 había hablado de las «grandes cuestiones sociales del presente» y que después de 1864 escribió *Die Arbeiterfrage und das Christentum*. Es verdad que los católicos aceptaban el orden social vigente y que los antisemitas, con mayor habilidad, se declaraban «anticapitalistas»; pero el juego de acciones y reacciones entre los diversos movimientos era para haberse recordado. Nuestro autor no recaba información más que de los recuerdos de Troeltsch; y esto es muy poco; así, aislado de sus autores, pelea con ellos en el vacío.

Ante todo hay que señalar que Antoni olvida aquí, como en todo su libro, que el movimiento obrero y el socialismo se tenían muy en cuenta incluso en el campo humanista, gracias a la *Guerra de los campesinos en Alemania* de Engels y a las tentativas más o menos afortunadas de Kautsky (*Vorläufer des neueren Sozialismus*, 1894, *Ursprung des Christentums*, 1908), por no mencionar a otros. Y la omisión es grave. Si bien Meinecke y Dilthey se mantuvieron fuera de los problemas planteados por el movimiento obrero en su forma de socialismo marxista, continuando con la elaboración de los problemas intelectuales y políticos de la burguesía liberal, Troeltsch y Weber, a los que Antoni dedica buena parte de su trabajo, dedicaron muchísimo de su actividad a la revaloración de la ética y del espiritualismo cristianos (protestantes) en vinculación con el marxismo y con la relación entre vida económica y vida religiosa. Antoni se contenta con dar constancia una y otra vez de este hecho, y con exponer y valorar desde su punto de vista la actividad mentada; pero no se plantea el

problema de si la ausencia de vida que según él se resuelve en ausencia de fe en el pensamiento que él constata en Meinecke (constatación a su vez de que Meinecke, más experto y experimentado, no tiene la fe de Antoni) procede de la indiferencia meineckiana, o de si estará mejor definida en ella, indiferencia meineckiana, digo, por la «cuestión social», como dicen los polemistas liberales, por la agitación, por la formación, la toma de una conciencia política e histórica de sí, de la clase obrera en definitiva por el socialismo como movimiento político, y por el materialismo crítico como pensamiento político e historiográfico. Es conocida la fecundidad que este doble interés ha tenido para los estudios históricos en Italia, en medio de acuerdos y, lógicamente, de reacciones: baste recordar los célebres ensayos de Croce y la influencia que ha tenido el marxismo en su pensamiento, y también la escuela económico-jurídica, Volpe, Salvemini, Barbagallo y la «Nuova Rivista Storica». Fecundidad que no ha sido sólo de obras, investigaciones, pesquisas, estudios, actividad en suma del «gremio de historiadores» y concerniente, por tanto, no a toda la vida intelectual del país, directamente, sino al «gremio» mismo; sino también, y en primer lugar, de elaboración e intensificación de tan buena parte de nuestro pensamiento historiográfico (¡Croce!). En el fondo habría bastado, aun desde el punto de vista de Antoni, con dar constancia, en lo que afecta a Meinecke, de la insensibilidad que apuntábamos; y en lo tocante a Troeltsch y a Weber, con observar que no pensaron nunca ni siquiera en «superar», como entre nosotros Croce, el materialismo histórico (lo que implica siempre alguna aceptación, muéstrese como se muestre en los hechos), aunque desde el principio mismo se plantearon programáticamente confutarlo. Troeltsch quería confutar las afirmaciones antieclesiásticas de muchos socialdemócratas y las interpretaciones de Kautsky desde la perspectiva del cristianismo liberal, exponiendo que el cristianismo había sido, era y podía ser igualmente «social», más aún, socialista según todas las formas de socialismo (todas menos la que era válida crítica, histórica y políticamente), sirviéndose a este objeto no tanto de investigaciones propiamente dichas cuanto de una reelaboración por medio de esquemas sociológicos (como observa con justicia Antoni, que muchas veces desliza apuntes agudos y sensatos), de estudios con frecuencia procedentes de aquellas tendencias (caso típico es el de las herejías medievales; para ellas, Troeltsch se remite al ensayo de Volpe aparecido en *Rinnovamento,* del que Volpe mismo advierte: «Más que nunca ciertas páginas [aquellas justamente a que más se acoge Troeltsch] y ciertos juicios parecen [al autor] ecos demasiado inmediatos de coyunturas fugaces y se diría que son reflejo de situaciones propias de la época en que se escribieron y emitieron... Entonces se debatían aún los problemas del "socialismo cristiano" y del "modernismo". En Milán se publicaba *Rinnovamento,* donde justamente los "Eretici" vie-

ron la luz...»). La imparcialidad de Troeltsch es sólo aparente; además, la conclusión no es tan escéptica como quiere Antoni, ya que el estudioso alemán advierte con observaciones críticas las dificultades inherentes a los *movimientos* cristiano-sociales en cuanto tales, y pone alerta respecto de que no podrá haber soluciones definitivas en aquel sentido y que éstas tendrán que buscarse no sólo en el terreno religioso y social, sino también en el político: una advertencia muy realista, incluso bajo la forma de invitación a la cautela en cuanto a los entusiasmos (porque jamás podrá realizarse el reino de Dios en la tierra, y toda acción deforma, dice Troeltsch, los mismos ideales que la inspiran). Realismo derivado del sentido de los límites de la propia actividad y que aquellos hombres valerosos tenían; porque se sabían profesores, estudiosos, hombres de pluma y biblioteca, y no políticos; y este sentido de los propios límites es honrado realismo, no escepticismo. ¡Gran razón tenía Weber al reírse de los profetastros que hablaban ex cátedra! «Ex cátedra», desde la cátedra, debe enseñarse, no profetizar.[1]

Antoni subraya con justicia la importancia que en la obra de Troeltsch adquiere la idea del derecho natural, tanto política como socialmente; lástima que no prosiguiera sus investigaciones en este sentido y que revele conocer, de la obra de Gierke (cuya importancia han puesto de manifiesto, y hasta qué punto, estudiosos como Maitland y Barker), sólo el escrito sobre Johannes Althusius, y aun éste, al parecer, nada más que por mediación del exacto trabajo de Passerin d'Entrèves. Sin duda, hay que recordar el límite que el mismo Antoni ha puesto a su trabajo, pero no parece que cuando se habla con tanta insistencia de un tema tan importante o al que se atribuye tanta importancia puédase prescindir de una información algo más concreta; es extraño que se citen obras antiguas e incompletas cuando hay otras más amplias, posteriores y con una incidencia mayor.

Al hablar de Weber, Antoni repite una opinión socorrida: «Superó el materialismo histórico en el momento mismo en que descubrió que en la actividad económica influían, de manera a veces decisiva, motivos irracionales, y reconoció que eran fuerzas irracionales, grandes utopías y sugestiones las que dominaban a los hombres y movían la historia.» Aquí, el materialismo histórico se entiende según la interpretación vulgar que hace de la economía la causa inmediata de todo fenómeno político, moral, religioso, filosófico (Löwith había advertido ya que para Weber el pensamiento de Marx consistía en la reducción que del mismo había hecho Stammler en el célebre libro reseñado, además, por Croce); y se confunden los efectos de la elocuencia y la oratoria y del

1. El original no dice «ex cátedra», sino *in cattedra*, expresión ambigua que significa tanto ocupar un puesto docente como adoptar una actitud pontificadora y dogmática. *(N. del t.)*

empleo de armas políticas como la propaganda y la agitación con las ideas y con las situaciones políticas e históricas reales. A propósito de la aludida *superación*, recuérdese que Engels había observado desde 1890 respecto de la interpretación corriente del materialismo histórico: «Lo que falta a estos señores es la dialéctica. Ellos no ven nunca más que aquí la causa y allá el efecto. Como tampoco ven que esto es simplemente una abstracción vacía, que en el mundo real estos antagonismos metafísicamente polarizados existen sólo en momentos de crisis, pero que el proceso global se da en forma de actos recíprocos, incluso de fuerzas notablemente desiguales, entre las que el movimiento económico es, con mucho, la más fuerte, la más original, la más decisiva; en otras palabras, que aquí no hay nada absoluto, que todo es relativo. En resumidas cuentas, para estos individuos Hegel no ha existido.» Y siempre en el mismo año: «Ahora bien, si a propósito de la importancia y desarrollo autónomo de la ideología alguien distorsiona esto ["lo determinante en última instancia es el modo *(Art und Weise)* en que los hombres de una sociedad dada producen su sustento *(Lebensunterhalt)* e intercambian las mercancías..."] en el sentido de que el hecho económico sea el único determinante, ése transforma la antedicha proposición en una expresión abstracta y absurda que nada significa. La situación económica es la base, pero las diferentes instancias de la superestructura, formas políticas y resultados de la lucha de clases, constituciones fundadas por la clase triunfante tras haber ganado la batalla, etc., formas jurídicas y, en fin, el reflejo de todas estas luchas reales en la cabeza de los participantes, teorías políticas, jurídicas, filosóficas, concepciones religiosas con sus ulteriores desarrollos en sistemas dogmáticos, tienen también su efecto en el curso de las luchas de la historia y determinan en muchos casos de manera dominante su forma. Precisamente en una acción recíproca de todas estas instancias, a la postre el movimiento económico se afirma como algo necesario por toda la infinita cantidad de casos (cosas y acontecimientos cuyo íntimo nexo recíproco es tan lejano o poco demostrable que podemos considerarlo no presente y olvidarlo). De otro modo, la aplicación de la teoría a un período cualquiera de la historia sería mucho más fácil que la solución de una sencilla ecuación de primer grado.»

En 1893, en una carta a Mehring, diría entre otras cosas: «Cuando Lutero y Calvino "superan" la religión oficial católica, cuando Hegel "supera" a Fichte y Kant, cuando Rousseau "supera" indirectamente con su *Contrato social* al constitucionalista Montesquieu, se trata de un proceso que se mantiene en la teología, la filosofía, la ciencia política, una fase de la historia de estas parcelas del pensamiento y que no afecta a lo que haya fuera de dichas parcelas...»

Weber quiere romper el círculo mágico mediante investigaciones y sutiles distinciones y pesquisas y «exploraciones» en toda

la historia; el historiador puro de la historiografía tiende a remitirlo a su condición prístina junto con toda la historiografía. Sólo el gran ingenio y la gran cultura de Antoni le salvan, con frecuencia, de incidir en esta tendencia; aunque aquí no hacemos una reseña; aquí queremos recoger observaciones e indicaciones que ocasionalmente puedan ser útiles a los estudiosos.

Precisamente a Weber, que rechazaba a los profetas *in cattedra*, pide Antoni un *mensaje*, una revelación («¿qué mensaje ha dado este maestro a su nación y a su época? Ninguno... La elección se dejó en manos de la voluntad y la victoria en las del incierto destino»). Si es la constatación de un límite, se puede admitir, observando sin embargo que la dramática retórica de las últimas palabras implican un juicio injusto por cuanto que con él no se juzga a Weber dentro de los límites que conscientemente se impuso él mismo; pero si quiere ser una crítica, hay que decir que está injustificada y que revela un planteamiento inexacto; de la historia de la historiografía se pasa a la historia de las ideas políticas, de la historia de la interpretación de la historia, de las ideas políticas en cuanto dirigidas a interpretar el pasado y a tomar conciencia del presente por el pasado, se salta sin más y de modo directo, sin transición, a las invocaciones de la deontología política (el «mensaje») y se reprocha a Weber que no diese el mismo salto.

También acerca del célebre ensayo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* se detiene Antoni sobre todo en las deducciones «teóricas» (confutación del marxismo según se le entiende vulgarmente); «tras la aparición de su ensayo los historiadores han tenido que tener en cuenta la posibilidad de remitir la actividad económica a raíces dogmáticas y de insertar su historia en el movimiento de las ideas y las confesiones». Una de las instancias de la dialéctica histórica de que hablábamos hace poco se eleva aquí a categoría de regla general; el análisis particular y concreto, limitado (tal es su precio y su valor) en cuanto al planteamiento y la investigación se eleva a la categoría de prueba de la posibilidad de remitir «la actividad económica a raíces dogmáticas» (esto es, de dogmas religiosos: pónese aquí de manifiesto el influjo de muchas lecturas llevadas a cabo por nuestro valiente estudioso de apologetas protestantes y «confutadores»); lo que también a él le interesa es precisamente la «confutación "científica"» de la «teoría marxista de las superestructuras». Cómo se ha entendido ésta lo revelan triunfantes afirmaciones de este tenor: «el esquema marxista es por tanto fragmentario, ya que a la instancia económica se le ha arrebatado el prestigio de motor inmóvil» (este extraño prestigio no lo ha tenido nunca, dicho sea de paso, entre los que han recurrido en serio al marxismo en calidad de método y guía para la acción política y social —y decimos serio de hecho, no sólo en cuanto a las intenciones— ni en-

tre los que han bebido el pensamiento de Marx y Engels de modo directo y sin esquemas preconcebidos).

Antoni no repasa la obra de Weber más que a propósito de las acusaciones y críticas que se le han hecho y que él recoge con la acostumbrada lucidez con que también muchas importantes páginas de esos autores se recogen, siempre en función de «presupuestos»; pero es característico que cuando quiere confutar a los críticos de Weber reproduzca, mediante una cita (ocasional) de Calvino (aunque Weber había hablado, más que de la doctrina del mismo Calvino, de la doctrina de los exegetas y predicadores calvinistas), una observación de uno de ellos, al que más parece conocer (Brentano), sobre la moral «tradicionalista» de Calvino. Y dice lo siguiente: «Pero Calvino advirtió: "*Ita primum fiet ut non per nefas, et dolis et malis artibus, vel rapacitate, cum proximorum iniuria ruamus ad captandas opes, ad honores invadendos: sed eas tantum fortunas sequamur quae ab innocentia non abducant.*" Donde se ve que la obtención de riquezas está siempre subordinada a la ley moral [no creo difícil encontrar a un tratadista religioso que no subordine la obtención de riquezas a la *ley moral*, sea cristiano o no cristiano, calvinista o papista, luterano u ortodoxo griego], aunque, dentro de los límites de la honradez mercantil, es lícito y casi diría que recomendable. Radica en esto la verdad fundamental de la tesis de Weber. El espíritu económico de empresa, antes condenado o tolerado, se legitima incluso ante las conciencias más pacatas.»

Calvino, en el capítulo que cita Antoni (de la edición de 1559 de la *Institutio*), expone la «*summa vitae christianae*», que glosa: «*sive de abnegatione nostri*»; y cuando llega al tema de la *commoditas* y la *tranquillitas* que hay que alcanzar en la vida presente, da constancia de la avidez infinita y sed desordenada que tienen los hombres de honores y riquezas, así como de su temor y odio asombrosos que les despiertan la pobreza y la condición humilde. Los hombres piadosos, para no verse en los peligros que de esto proceden, deben seguir este método: obtener toda prosperidad de la bendición divina; por tanto, como ejemplo particular, no deben tender ávidamente a las riquezas y honores, ni basándose en su propia destreza o habilidad de ingenio ni en el favor de los hombres ni confiando en vanas fantasías relativas a la suerte; sino que deben obedecer siempre a Dios. «Así, ante todo [traducimos el fragmento que reproduce Antoni para subrayar su valor en el contexto], convendrá que no nos lancemos a obtener riquezas, a usurpar honores con ofensa del prójimo, con delitos, engaños y malas artes o con rapacidad, sino que persigamos sólo los bienes que no nos induzcan a obrar mal.» Así, los hombres tendrán un freno para la sed inmoderada de honores y riquezas. Y que quien obtenga algo, lo atribuya a la bendición de Dios y no a sí mismo. Y no hay que parar mientes en la «*abnegatio nostri*» sólo en este aspecto de la vida humana, sino que

debe extenderse a todos. El fragmento correspondiente de la *Institution* francesa merece reproducirse entero porque el pensamiento de Calvino aparece aquí con mayor claridad si cabe: «*D'avantage quand ainsi seroi que nous pourrions, sans icelle [bénédiction du Seigneur] acquérir quelque honneur ou opulence (comme nous voyons tous les jours les meschans venir à grandes richesses et gros estatz), neantmoins puis que là où est la malédiction de Dieu, on ne sçauroit avoir une seule goutte de félicité, nous ne obtiendrons rien qu'il ne nous tourne à melhaur, sinon que sa bénédiction soit sur nous... Pourtant si nous croyons que tout moyen de prospérer gist en la seule bénédiction de Dieu, et que sans icelle toute misère et calamité nous attend, nostre office est de n'aspirer à richesses ey honneurs avec trop grande cupidité, en fiance de nostre engin, ou diligence ou faveur des hommes, ou de fortune; mais regarder tousjours en Dieu, à fin que par sa conduite nous soyons menez à telle condition que bon luy semblera. De là il adviendra que nous ne nous efforcerons point de attirer richesses à nous, de voler les honneurs par droit et par tort, par violence, ou cautèle, e autres moyens obliques, mais seulement chercherons les biens qui ne nous destourneront point d'innocence.*»

Aquí, al margen de la fuerza y la elocuencia del estilo, no hay nada ni concreta ni típicamente calvinista, ni en el sentido de la doctrina general de Calvino o de su peculiar personalidad, ni en el sentido del «calvinismo» del espíritu capitalista y mucho menos del dogma calvinista. Lo que sí hay es una enérgica aplicación del hecho general de toda «*summa vitae christianae*», según la cual hay que dar gracias a Dios, considerándolos obra suya, por todo bien y todo buen suceso en esta tierra; y que los males hay que atribuírselos a los hombres. No se habla de las ganancias, sino de las riquezas en general, ni sólo de las riquezas, sino de riquezas y honores. Todo lo más se podría, puestos a buscar, hacer hincapié en su insistencia en predicar contra la inmoderada avidez de riquezas; y confirmar ésta con el hecho de que falte el elogio de la pobreza individual (aunque en el mismo capítulo Calvino exhorta a la caridad en el sentido integral y tradicional: «*Car quand un homme riche a donné quelque chose du sien, il laisse là et néglige toutes les autres charges, comme si elles ne luy appartenoient de rien. Au contraire un chascun reputera que de tout ce qu'il ha et de ce qu'il peut, il est debiteur à ses prochaines; et qu'il ne doibt autrement limiter l'obligation de leur bien faire... [Sed ita potius secum quisque cogitabit, se, quantus est, proximis debitore sui esse; nec alium exercendae erga ipsos beneficentiae statuendum esse finem nisi quum facultates deficiunt...]*»); o también se podría subrayar expresiones como la siguiente: «*Omnem prosperi successus atque optabilis rationem in sola Dei benefictione credimus esse positam*»; «*nous croyons que tout moyen de prosperer gist en la seule bénédiction de Dieu*». Por el contrario,

de la cita reproducida deduce Antoni, *ex silentio*, que la obtención de riquezas es lícita, cosa que puede deducirse, aunque no sea una cosa tan nueva ni extraordinaria; que es lícito dentro de los límites de la honradez mercantil, y esto, que es una perogrullada, ya es más difícil de sonsacar al texto, ni con todas las pinzas que se quiera, porque en el texto se habla de riquezas, de bienes terrenales, de honores, incluso de poder (en un pasaje que no hemos reproducido por afán de brevedad), pero de honradez mercantil no se dice ni palabra, ni de la actividad comercial ni de nada que se le parezca (es evidente que en una amonestación moral cualquiera se pueden ver implícitos muchos lugares comunes, pero ello equivale a la sabiduría política de quien cree que todo se puede resolver apelando a la buena voluntad simple y general, a las intenciones); por fin, se añade: «...lícito y casi diría que recomendable». La recomendación de enriquecerse no existe ni en el fragmento citado por Antoni ni en todo el contexto. La atenuación revela la duda del autor, pero no elimina el defecto en la interpretación. Por otro lado, hay que decir que esta clase de investigaciones puntuales no hay por qué hacerlas en este estilo de trabajos; y es esto lo que hay que subrayar. Hay que observar, asimismo, que Antoni olvida de manera consistente la parte más interesante del ensayo de Weber, su descripción de la «ascesis capitalista», del espíritu de sacrificio personal y de la seriedad del trabajo, de la entrega de aquellos hombres de los orígenes del capitalismo moderno y del primer capitalismo: las páginas precisamente que con justicia han tenido mejor suerte entre el gran público (ensayo de A. Huxley). Weber quería investigar un fenómeno histórico, de manera puntual, analizándolo de cerca, en determinado ámbito de actividad, en un determinado período. Como el fenómeno no se inventó a mediados del siglo XVI y como los hombres cuya actividad y cuya mentalidad se propuso estudiar no leían directamente la obra de Calvino, sino que la escuchaban en las interpretaciones y explicaciones de los predicadores, o la leían en las obras edificantes, Weber se sirvió para su investigación, con correcto método histórico, de estas últimas.

En esta actividad de indagador de una situación histórica, a Weber no le interesaba demostrar que el dogma en sí o un dogma concreto (digamos por cuenta nuestra, por mor de precisión, doctrina, a propósito de Calvino; aunque utilizamos también el término «dogma», que nuestro autor ha tomado prestado de sus lecturas, y que no tiene un significado demasiado distinto del corriente en nuestro idioma) determinase la vida económica; en el mejor de los casos le interesaba demostrar la posibilidad de este hecho; lo que ocurre es que su rigor de investigador y de estudioso no estaba matizado por preocupaciones teóricas. Fijó por tanto la mirada, con ánimo de comprender el espíritu de aquellos hombres, en sus lecturas concretas, no en los dogmas en que se inspiraban los libros que leían. «Si el Dios de los puritanos se ha

comportado en la historia *como cualquier otro antes o después que él*, ello es porque de tales cosas le han hecho capaz *sobre todo* los atributos de que la fuerza del pensamiento le ha revestido» (la cursiva, que es una de las características limitaciones y cautelas de Weber, la ha omitido Antoni en su cita). Lo cual debe demostrar, por utilizar las palabras mismas de Weber (en polémica con James), que «la devoción calvinista es uno de los muchos ejemplos... con efecto en la conducta ético-religiosa práctica que vienen mediatizadas lógica y psicológicamente por determinados pensamientos religioso-morales». Antoni, impresionado por la fuerza sugestiva de la elocuencia un poco oscura que a menudo tienen estas formulaciones sociológicas (derivada de lo «sublime» de yuxtaponer grandes palabras: Dios, puritanos, historia, atributos de Dios, fuerza del pensamiento, pensamientos religioso-morales, lógica, psicología, devoción, conducta; está claro que los sociólogos sólo piensan en la exacta y rápida exposición de su análisis y en las clasificaciones claras y a la vez sutiles que se proponen ofrecer), aísla este pasaje del contexto de la polémica Weber-James y lo convierte casi en una conclusión o síntesis de los resultados del trabajo del mismo Weber, y en principio de su investigación. Y comenta: «Sin embargo, Weber no tenía fe en este principio. Su literatura no la constituyen los escritos teológicos de Calvino [pero en el *principio* no hay nada para que tenga que referirse a Calvino y a sus escritos teológicos; porque puestos a ello, ¿por qué no a san Agustín y otros teólogos de la predestinación?], sino las obras edificantes de Baxter y Bunyan. Falta un análisis del pensamiento de Calvino. El dogma, por tanto, no se contempla en sí [¡como si el dogma fuese *en sí* en Calvino y no *en concreto* también en Calvino, y como si *en sí* no fuese localizable por encima y más allá de los teólogos!], sino en la mentalidad ética que contribuyó a formar...»

En resumen, Weber no habría tenido que ser un profundo investigador de fenómenos históricos, sino un puro teórico e historiógrafo puro de la «dogmática» (y de su preeminencia sobre la economía), un filósofo de la historia de los dogmas, como Antoni en la página siguiente, donde, resumiendo, como él mismo dice sinceramente, los elementos que se encuentran dispersos en el trabajo de Weber y confundiendo en algún punto protestantismo y calvinismo puritano, concluye con las ya sabidas consideraciones sobre el tema de que ya en la idea calvinista de Dios «aparece el motivo "capitalista"». Pero los elementos dispersos en el libro de Weber se extraen en realidad de la literatura calvinista; Antoni no nos da el análisis de los escritos teológicos de Calvino que al parecer nos prometía cuando reprochaba a Weber no haberlo hecho él. («La gloria del Señor consiste en el hecho de que se cumpla su voluntad. Pero, ¿qué quiere el Señor? Quiere que los hombres trabajen, incluso los ricos, y sin que la riqueza producida se derroche en placeres o sea mal empleada.») Pero esto se

encuentra en el análisis weberiano de los autores ya apuntados y no en Calvino en tanto que doctrina concreta o dominantemente suya. Y aquí nuestro historiógrafo puro establece un paralelismo entre el proceso evolutivo de los motivos implícitos en el calvinismo original, según lo analizara Weber, y el proceso por el que el Renacimiento (artístico) deriva del franciscanismo, según la célebre y *périmée* tesis de Thode. Ni tienen relación con el análisis de las obras teológicas de Calvino y su idea de Dios las citas que hace luego Antoni de las observaciones de Sombart sobre la importancia de la eliminación de la condena del préstamo con interés para el surgimiento del capitalismo moderno, oponiendo esta «tesis» a la de Weber. Lo que en Weber es una distinción en el marco de una discusión secundaria se eleva arbitrariamente a tema fundamental de su trabajo, y al hombre que buscaba los efectos prácticos de una doctrina y se negaba a perderse en las diversas consecuencias deducibles de un principio abstracto se le reprocha que separase principios lógicos y consecuencias psicológicas (erróneamente: buscaba consecuencias prácticas mediante documentadas pesquisas psicológicas y doctrinales) y se le observa que habría debido hacer un análisis inútil para sus fines (análisis que se anuncia, pero que se realiza demasiado arbitrariamente); y, en fin, se le oponen observaciones de otros estudiosos (Sombart, Troeltsch). En conclusión, se reprocha a Weber no haber deducido el «espíritu del capitalismo» del dogma, esto es, del pensamiento, de Calvino (predestinación): en otras palabras, se le reprocha el no haber escrito como filósofo de la historia.

Esto, que parece una contradicción, deriva también de que a estos hombres (sea cual fuere el método de enfoque y exposición adoptado por ellos) no se les considera en relación con el mundo cultural, con la sociedad, con la vida política real (no cuentan las advertencias que se han hecho, en su mayor parte sobre los pasos de sus biografías y autobiografías) y con las raíces y problemas reales de ella, con la historia del país en que trabajaban y por el que trabajaban. Por volver a la historia de la historiografía en sentido estricto y limitado, puede decirse que quizás habría sido útil al autor detenerse un poco también en la obra de Tönnies y no olvidar del todo tampoco las discusiones suscitadas por la *Moderne Geschichtwissenschaft* de Lamprecht (1904, 2a. ed. 1909) y, en general, la cuestión de la «historia de la cultura» (señalada por Croce en su momento) en que participa un historiador como Gothein. Esto le habría permitido entender mejor los «presupuestos» próximos y no generales, abstractos, de la obra de Dilthey, de Meinecke, y de los otros estudiosos repasados por Antoni. Por ejemplo, en la polémica entre Schäfer y Gothein (D. SCHÄFER, *Das eigentliche Arbeitsgebiet der Geschichte*, Jena, 1888; E. GOTHEIN, *Die Aufgaben der Kulturgeschichte*, Leipzig, 1889) se encuentra la antítesis entre *ethos* y *kratos* que Meinecke replantea luego dramáticamente, que Antoni recoge en páginas muy brillantes y que,

al margen de sus resonancias actuales, se presenta como discusión de interés bastante limitado, aunque abunden desde el principio observaciones merecedoras de atención. En realidad son observaciones a menudo abstractas o superficiales, como la de Schäfer, hombre conservador (su escrito en cuestión es la edición de un discurso pronunciado en presencia del joven emperador Guillermo II), sobre que la historiografía puramente política, totalmente basada en la idea de que el protagonista de la historia es el Estado, corresponde al absolutismo, mientras que la transformación de la monarquía absoluta en monarquía constitucional conlleva la transformación de la historiografía en historia de la cultura, que introduce elementos no políticos en la historiografía, del mismo modo que el parlamentarismo introduce elementos no «estatales» en la vida política. Es ésta la vieja acusación que los conservadores y muchos «historicistas» que confunden historicismo con romanticismo y conservadurismo (como, a fin de cuentas, Meinecke y el mismo Antoni) lanzan a sus adversarios de tarde en tarde; la acusación de que les falta sentido político o sentido de la realidad. La formulación sociológica revela la presencia de la consideración materialista de la historia que la historiografía «oficial» rechazaba o transformaba en sentido positivista o psicologista (Lamprecht), aunque a menudo la imitaba: el paralelismo inmediato entre formas de la vida espiritual y situaciones económicas, caro al *Vulgärmarxismus*, se reproduce aquí como paralelismo entre formas políticas y formas historiográficas (con lo que se tiende el puente hacia el sociologismo historiográfico y sus indagaciones de presupuestos hasta el infinito, porque una cosa es interpretar y definir una forma de vida espiritual mediante la apelación a sus elementos y a la situación histórica en que surge y a los problemas y necesidades a que ésta responde, y otra la serie de rebotes entre una y otra forma de vida espiritual, que puede durar hasta el infinito y es abstracta como los juicios *a priori* kantianos). Por lo demás, también la antítesis poder-ética de Meinecke y la «desolada constatación del insoluble, crónico conflicto de los dos principios» (Antoni) son ciertamente patéticas para el intelectual encerrado en su gabinete de trabajo, pero no tiene un carácter de novedad tan notable que merezca gran atención, como tampoco la amplia interpretación de Antoni: «La historia apenas si puede justificarse, pero es una continua mezcla de vida moral e instintiva violencia, una lucha maniquea.» Algo curioso, entre paréntesis: esta apelación al maniqueísmo en una concepción de la historia como ésta, para no admitir la posibilidad de algún perfeccionamiento en el mundo, se localiza ya en 1848 en un escrito contra el socialismo de otro brillante autor: «*On n'a pu persuader à notre raison ni à notre coeur que le mal et la souffrance seraient jamais bannis de la terre par des constitutions politiques et des combinaisons industrielles, donc, nous dit-on... c'est vous qui voulez le mal et le perpetuez; vous faites Satan égal*

à Dieu; vous êtes Manichéens! Je m'étois figuré que, depuis le Martin de Candide, *il n'y avait plus de Manichéens dans le monde...»* (Forcade).

¡Pero los juegos literarios no son ideas historiográficas!

Este *pathos* indudablemente sincero que impregna los análisis escrupulosos y profundamente indirectos de Antoni, al que hay que pedir mucho porque es mucho lo que puede dar, y que se encuentra también en las reseñas por él firmadas y aparecidas casi todas en *Studi Germanici* y asimismo en sus artículos de prensa, reaparece en otra obra suya, titulada *La lotta contro la ragione*, rica en noticias y exposiciones de temas poco conocidos y poco accesibles a los lectores y a muchos estudiosos italianos. La idea que Antoni se ha planteado en calidad de directriz de sus investigaciones es que «la historia de la lógica... va unida a la historia política. Su movimiento no es lineal, en el aire puro de la especulación, ni esquemáticamente dialéctico, sino que recibe los impulsos de la pasión, pasión ética y política, que de vez en cuando encuentra el pensamiento ante sí en calidad de materia palpitante y difícil que hay que iluminar. Es ésta la que impone al pensamiento, con apremio, el problema, y solamente a esta luz alcanza el pensador su dignidad efectiva y aparece estoy por decir que su necesidad». Es decir, la necesidad (necesidad lógica, «justificación») de la función del «pensador» (lógico, filósofo) radica en el hallazgo de la solución, más aún, en formular su definición, y en llegar al planteamiento de los problemas suscitados por la pasión ética y política. (También Madame du Deffand reconocía: *«Il n'y a que les passions qui fassent penser.»*) Se podría preguntar si el primer problema no será el de las fuentes últimas de la pasión aludida, de su sustancia, de la realidad de la que surge y en la que surge; y quizá podría observarse que entre la pasión ética y política o lógica (pensamiento) se postula una relación semejante a la de la realidad económica con la superestructura ideológica según la dan a entender comúnmente las exposiciones corrientes del «materialismo histórico». Quiero decir que podría decirse que a fin de cuentas una lógica así debe indagar las razones de las pasiones (aun éticas y políticas) y no contentarse con un paralelismo entre la materia palpitante y difícil de las pasiones y la iluminadora actividad del pensamiento. Lo que ocurre es que esto nos llevaría demasiado lejos; en términos concretos, Antoni se ha propuesto esclarecer los orígenes del historicismo (según lo entendía Meinecke), es decir, averiguar «cómo, cuándo y por qué el espíritu alemán se alzó contra la *raison*, contra la razón matemática cartesiana, y trató de sustituirla por una nueva razón histórica». Esta tarea no la resuelve, sin embargo, como podría esperarse, indagando las pasiones éticas y políticas que al parecer dieron comienzo a la mentada «lucha contra la razón» y plantearon problemas insolubles para el racionalismo y de tal suerte que exigieron una nueva *lógica*; sino indagando en los autores que

han criticado los cánones «historiográficos» dominantes en el siglo XVIII para sacar de sus obras los presupuestos filosóficos, teóricos, de carácter ético-político, y las implicaciones que puedan tener algún interés por el modo que de ellas se deriva (o que ellas transparentan) de considerar los hechos y fenómenos históricos, esto es, las ideas implícitas de «filosofía de la historia».

A las ideas del Estado, del derecho internacional (de las relaciones entre los estados) y de la sociedad (de los elementos y razones constitutivas y normativas de la vida política), basadas en la idea del derecho natural, «típicas» del siglo XVIII, del despotismo ilustrado, de los «reformistas» en el seno del despotismo ilustrado, luego del montaje político del Congreso de Viena, etc., se opone, como se sabe, la idea de nación, ya desde el siglo XVIII mismo, para luego triunfar con el romanticismo, con la resistencia ante Napoleón y la Santa Alianza. Los estudiosos alemanes habían subrayado en aquella crítica del derecho natural y en el irracionalismo, que luego se llamó romántico, el origen del «historicismo». La «escuela histórica» del derecho había surgido precisamente para combatir a la escuela natural y racional, como se sabe y como la expuso de manera clásica Barker, que la llamó «*a reaction against Natural Law, a reaction against its rationalism and against its universalism. Instead of pure* ratio, *covering the world and time with its system of rational rules, and proceeding from and returning upon the individual, there was to be substituted the* Volkgeist, *immersed in the historical flood of its own particular development... It rejected... the conception of a supernational rule of rights, whether that conception took the form of the adhesion to Roman Law as a* ratio scripta *for all humanity, or issued in the proclamation of a new Natural Law based on pure* ratio naturalis. *The Nation revolted against* Natura. *This was the essence of the revolution in German thought which began a century and a half ago*» (1934).[4]

La lucha contra la razón es la forma general de esta lucha contra la naturaleza racional. Dicha circunstancia se desarrolla, sin embargo (por lo que toca a la idea de nación), desde una perspectiva limitada; el interés de la investigación se centra en los remotos presupuestos literarios y del «gusto» de la aparición y delineación primera de la idea de nación, y aun ésta, a su vez, por lo que afecta al clima cultural («mundo») alemán. Es extraño,

4. «... una reacción contra el derecho natural, contra su racionalismo y su universalidad. A la pura *ratio*, que abarcaba el mundo y el tiempo con su sistema de leyes racionales, que partía del individuo y a él volvía, vino a sustituirla el *Volksgeist* [«espíritu nacional»], inmerso en el flujo histórico de su propia evolución particular... Éste negaba... la idea de una normativa jurídica supranacional, ya adoptase dicha idea la forma de adhesión al derecho romano en tanto que *ratio scripta* para toda la humanidad, y diese en la proclamación de un nuevo derecho natural basado en la pura *ratio naturalis*. La Nación se alzó contra la Naturaleza. Tal fue la esencia de la revolución del pensamiento alemán que comenzó hace siglo y medio.» *(N. del t.)*

sin embargo, que se hable de nación y no de pueblo *(Volk)*; una investigación en este sentido habría llevado, sin duda, a resultados de cierta importancia aunque sólo hubiera sido por sus parentescos con un «patriotismo» no sólo suizo. Por otra parte, la historia pura de la historiografía no habría sido ya tan pura ni habría llegado a resultados tan interesantes sobre los vínculos entre las posiciones «estéticas» y las «ético-políticas». Aunque no se puede por menos de observar que, desde el punto de vista arriba sugerido, se habría podido seguir el surgimiento y difusión de la idea de *nación* (en tanto que pueblo) incluso en Francia, ya que se trató de un fenómeno no vinculado a los contextos etnográficos.

En efecto, se habría tenido que llevar la investigación al terreno de los vínculos entre la idea de nación y la idea de soberanía popular, y, renunciando a los remotos presupuestos, habría tenido que indagarse las manifestaciones de la oposición al «derecho natural», no sólo en las relaciones entre pueblo y pueblo, sino también en el seno de los estados; lo que habría tenido justificación, ya que la idea del derecho natural en tanto que formulación teórica del Estado del despotismo ilustrado y de la racionalidad de lo existente suscitó las oposiciones de mayor importancia histórica no sólo en el exterior, sino también en el interior. Los revolucionarios franceses estaban tan henchidos de esta idea que comenzaron precisamente por constituirse en «asamblea nacional»; y la nación se oponía a las capas sociales que, como observa también Antoni, representaban el cosmopolitismo iusnaturalista, la *raison* (Weill). En resumen: la verdadera revolución fue la de Desmoulins, de Saint-Just y Robespierre, mientras que la otra, la del historicismo, no fue más que revolución de la inteligencia.

No hay que sorprenderse demasiado, por otra parte, si a la historia pura de la historiografía le interesan más los procedimientos intelectuales que las luchas reales y si los poetas aristocráticos y pietistas exaltadores de la nación suiza y sus Alpes (aunque comenzamos ya a remontarnos a «presupuestos», ay, muy lejanos) le parecen más dignos de atención que los soldados de Valmy que combatían al grito de «*Vive la Nation!*».

De la estética prerromántica inglesa, desarrollada en la segunda mitad del siglo XVIII, por mediación de las aplicaciones y divulgaciones de los autores del mismo período (que se han estudiado sobre los pasos de las originales investigaciones de «literatura comparada» de Fritz Ernst), surgió al parecer, para difundirse de diversas maneras por toda Europa, la idea de nación; tal sería «el significado ético y político de esta primera sublevación contra el racionalismo» y esta idea constituiría «su relación con un nuevo concepto de la historia». Es decir, que en el «substrato social y político» (Antoni) del patriotismo literario suizo hubo, al parecer, un elemento diferente respecto del patriotismo lingüísti-

co antifrancés que a principios del siglo XVIII (Antoni subraya el significado adoptado aquí por el término «patriota», «patriótico», «patriotismo»; cabe recordar que con un significado parecido había surgido, de un «substrato» de luchas mucho más graves, en los Países Bajos [Bélgica] en el siglo XVI). El análisis es escrupuloso en su mayor parte, pero por la escasa importancia que se atribuye a la cuestión lingüística y en el fervor del «descubrimiento» se olvida que la lucha contra la francofilia había comenzado en el *Spectator* de Addison antes de los descubrimientos de Von Muralt o al mismo tiempo que ellos (1711) y con un tono claramente nacional. El hincapié que se hace en los autores suizos habría sido quizá menor si se hubiese recordado la gran importancia de los idiomas en la polémica francófoba del siglo XVIII y luego en las cuestiones nacionales, en el momento de la inicial formación de las «naciones» y «nacionalidades»; por otro lado, el interés lingüístico no tarda en convertirse en interés de historiador puro, de suerte que los monumentos y documentos del idioma nacional son documentos y monumentos de la historia nacional. Esto lleva al autor a aceptar la (polémica) opinión corriente sobre Gottsched, con su interés por el idioma alemán y su obra por la unificación y modernización del mismo: «*Bodmer, Klopstock y Lessing ont compris quelle route devait suivre la littérature allemande (ce n'etais pas d'imiter la France, mais de s'en tenir aux traditions germaniques); mais l'idée et la création de cette littérature appartiennent à Gottsched*», que por ende tiene el mérito de haber contribuido a crea en Alemania «*una poésie vraiment nationale*», dice Saint-René-Taillandier al comentar una obra sobre Gottsched de un erudito alemán.

Antoni prosigue su exposición deteniéndose en el celebérrimo caso de Winckelmann y subrayando también aquí el aspecto «antifrancés», antinacionalista, antibarroco, etc., de la obra del alemán: las investigaciones de Réau sobre la cultura y el arte franceses, sobre su difusión en Europa y sobre las reacciones ante tal difusión quizás habrían coadyuvado a ver la situación en un marco más amplio y completo.

Sobre los pasos de los trabajos de Meinecke y Troeltsch se enmarca acto seguido en el esquema más arriba apuntado al batallón de los eruditos que se dedicaron a investigar los antecedentes históricos de las cuestiones jurídicas entre los estados alemanes *(Reichshistorie)*, y también a Möser, al que se dedica un capítulo aparte; y sin abandonar los mentados trabajos y basándose asimismo en una indicación de Droysen («en el ámbito de nuestros estudios, la escuela de Gotinga se ocupó ya de cuestiones generales a fines del siglo XVIII...») se reconstruye la historia de esta universidad y de sus principales profesores (por lo que toca a Mosheim y los otros historiadores del cristianismo, Antoni se habría beneficiado de la consulta de los escritos de Nigg, aparte del viejo trabajo de Baur; además del ensayo sobre historiografía

eclesiástica, el que versa sobre el liberalismo religioso). Como es lógico no tiene en cuenta la importancia concreta de sus trabajos, de sus investigaciones emprendidas, de los problemas particulares que señalaron, sino sólo la tendencia general de aquellos «teólogos del Estado burocrático-mercantilista». Y, manteniéndose siempre en el plano general, no ve su elemento innovador, el progreso o avance representado por aquellos estudiosos que quedan sencillamente eliminados mediante la alusión a su calidad de funcionarios del Estado («alto funcionario eclesiástico» es el calificativo que se aplica a Plank; «ya se ha dicho» que con la obra de Mosheim «la historia eclesiástica se despojó de la solemne indumentaria de la patrística para ponerse las modernas ropas de la historia política. Aunque se podría añadir que se trató de las ropas de los dignatarios de los ministerios alemanes del siglo XVIII»). Son extraños los rápidos párrafos dedicados a Hugo, al que no sólo los antiguos sino todavía hoy estudiosos como Barker y nuestro Patetta consideran con justicia el fundador de la escuela histórica del derecho. Tal lo consideraba por lo demás Savigny, de cuya opinión no hace Antoni ni siquiera mención crítica o polémica. Gooch *(History and Historians in the Nineteenth Century)* recuerda que Hugo enseñó hacia 1789 «que el derecho de un pueblo sólo se puede enseñar a través de la vida nacional, porque es parte y expresión de dicha vida». Ello se debe, sin duda, a que Antoni no ha tenido en cuenta el *Tratado de derecho natural como filosofía del derecho positivo y, especialmente, del derecho privado* de Hugo, sino sólo la historia del derecho romano. Para derribar una opinión tan autorizada quizás habría sido conveniente una investigación más precisa.

Se ocupa extensamente de Hamann, con una introducción sobre el pietismo que debe servir también para el ensayo sobre Kant (extraña que conceda tan poca importancia a Arnold, cuya imparcial historia de las iglesias y los herejes es relevante no sólo por haber sido fetiche polémico de Mosheim, como tampoco puede reducirse nada más que a la idea de la decadencia, como hace Seeberg. Aunque habría hecho falta un ensayo expresamente dedicado a esto). El análisis de la obra de Hanmann parece seguro; pero surge la duda de si a Antoni no le habrá faltado en tal o cual punto una preparación concreta (es decir, información sobre las doctrinas teológicas luteranas y pietistas a las que Hamann, como se sabe, se refiere continuamente, con citas directas o con alusiones), según puede verse en el ejemplo siguiente. Dice Antoni: «Herder llegará a formular la nueva solución, aquella para la que el lenguaje es una creación espontánea del espíritu humano. No podía llegar a esta concepción de la actividad espiritual: era demasiado cristiano, demasiado luterano. Aún diferenciaba de manera dualista el principio activo de la historia, el Espíritu divino, del principio pasivo, el alma humana. Pero para que se pudiese reconocer y conservar el espíritu en el hombre, para

que el dualismo quedase absorbido en un concepto nuevo de la historia hizo falta que Hamann proclamase que entre lo divino y lo humano había una continua "comunicación de idiomas".»

Antoni no reproduce todo el fragmento de Hamann al que se refiere y que exponemos en seguida. Antes tenemos que observar que Hamann, según Antoni, no podía llegar a la idea de que el lenguaje es creación espontánea del espíritu humano porque era demasiado luterano, cristiano, esto es, porque era todavía demasiado religioso, en el sentido de hombre que no admite la inmanencia total del «espíritu» en la actividad humana, que admite un dualismo entre Dios y el hombre. Para superar este dualismo a propósito de la cuestión del lenguaje tuvo que recurrir, según Antoni, a la afirmación de que entre lo divino y lo humano hay una continua «comunicación de idiomas»: donde es evidente que se presupone la existencia de un «idioma» divino y de un «idioma» humano, y que por idioma se entiende «lengua» o «lenguaje»: el fragmento citado es conclusión de todo un pasaje dedicado al problema de la relación entre pensamiento y lenguaje. Es probable, pues, muy probable si no cierto, que Antoni se haya dejado conducir a un tremendo equívoco, que con todo habría evitado fácilmente quien hubiera conocido las costumbres de Hamann y los rasgos generales de las polémicas teológicas del protestantismo alemán. De hecho, el fragmento de Hamann al que con toda probabilidad se refiere Antoni es el siguiente: «Pero todo lo que es divino es humano; porque el hombre no puede hacer ni tolerar nada más que según la analogía de su naturaleza [alusión a la doctrina escolástica de la *analogia entis*, para cuyas implicaciones véase Pryzwara, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*], ya sea una máquina simple o compleja, como se quiera. Esta *communicatio idiomatum* divinos y humanos es una ley fundamental y la clave de todo nuestro conocimiento y de toda la creación visible. Como los instrumentos del lenguaje son, cuando menos, un regalo del *alma mater natura*... y como, con la mayor probabilidad filosófica, el creador de estos instrumentos artificiales quiso y debió de establecer también su uso, el origen del lenguaje humano es sin duda divino... Pero cuando un ser superior... quiere obrar por medio de nuestra lengua, todas nuestras expresiones deben manifestarse conforme a la naturaleza humana... y por tanto, en esta relación, el origen y, más aún, la evolución del lenguaje no pueden ser ni parecer más que humanos...»

Es el escrito de Hamann contra la tesis de Herder sobre el origen humano del lenguaje (Lupi). Pero la teoría de la *communicatio idiomatum* no aparece aquí en el sentido que le da Antoni: Hamann, de hecho, no postuló una continua comunicación de idiomas (esto es, lingüística o de lenguas en la interpretación de Antoni) para encontrar la tercera solución entre las dos tesis (del origen divino y del origen natural del lenguaje), ya que la *communicatio idiomatum* es la doctrina de la intercomunicación de

las propiedades *(idiomata)* de las dos naturalezas de Cristo, y nada tiene que ver con el lenguaje y los idiomas. Es una antigua doctrina que la escolástica había tomado prestada de la patrística (citemos un ejemplo donde también se alude a la palabra, aunque en un sentido muy lejano del aquí utilizado: «*Nobiscum loquitur [Christus], non tamquam adhuc Verbum, sed ut homo similis nobis, et qui unus iam esse intelligatur cum carne sibi unita... Facta sunt igitur Verbi propria [ἴδια] quae sunt humanitatis, et humanitatis propria quae sunt ipsius Verbi*», dice san Cirilo de Alejandría; pero Leoncio de Bizancio: «*Deinde haec etiam nobis per propria nomina declarantur, cum communicationem quidem idiomatum [ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων] in una hypostasi contemplamur, proprietatem vero quae est in communitate, in differentiam naturarum agnoscimus*»). Esta doctrina la recogió Lutero en sus especulaciones sobre la Eucaristía, llegando a expresiones como la de *Geistfleisch* para designar el misterio de las dos naturalezas de Cristo, y luego fue ampliamente desarrollada por los teólogos luteranos. Hamann la recogió (como observa Lupi) —aunque no como mera fórmula, evidentemente: ¡está muy llena de «significados» e «implicaciones»!— más bien como principio fundamental de su pensamiento. Pero el problema del origen del lenguaje no existe aquí: o, si existe, se trata de las acostumbradas implicaciones y deducciones generalizadoras; para las que toda proposición se puede remitir a otra cualquiera; y ha sido sin duda esta tendencia lo que ha hecho incurrir a Antoni en este descuido. El *hecho* (teológico, sociológico, de «filosofía») del lenguaje forma parte del *hecho* de la relación entre lo humano y lo divino... La precisión y ceñimiento a lo concreto de la investigación se difumina en estas proposiciones; ni sabemos si aceptar las conclusiones, con frecuencia muy sugestivas, que aquí se presentan, como no sea reelaborando poco a poco el análisis y el trabajo de investigación. Son los inconvenientes de la «historia pura de la historiografía»; es decir, una cuestión de método que no tiene nada que ver con la seriedad de trabajo de los que la aplican, particularmente en este caso, ya que el autor de que nos hemos ocupado es, sin duda, superior a toda observación crítica de carácter secundario.

Los capítulos sobre Herder y Kant revelan también el mismo método y podría poner algunos ejemplos. Quizá baste con recordar, a propósito del pietismo (el autor ha querido incluir el pensamiento de Kant en el esfuerzo de su siglo, sobre todo mediante las conocidas relaciones del filósofo con el pietismo), que Antoni insiste mucho en la «idea pietista de la belleza y dignidad de la conciencia que Kant transformó en el concepto de personalidad». El «alma bella» y la contemplación pietista de sí, la devoción sentimental; la idea del renacimiento interior, de la conversión y abandono del mundo; el misticismo poético y no poético de los diversos grupos pietistas; y, en suma, el pietismo según fue en

concreto, se transforma y reelabora aquí (probablemente mediante las elaboraciones de Troeltsch y los historiadores de la literatura o la *Geistesgeschichte*); y esta reelaboración (que se puede reducir luego a su vez a «subjetivismo») aparece situada en la base de una nueva interpretación que podríamos llamar de carácter «cultural» y «sociológico».

La polémica sobre el barroco[1]

El simposio organizado por la Accademia Nazionale dei Lincei, por iniciativa de estudiosos de especializaciones distintas pero de perspectivas amplias como Alfredo Schiaffini, Luigi Ronga, Mario Salmi, Vittorio Santoli, sobre el tema *Manierismo, Barroco, Rococó: conceptos y límites*, y desarrollado entre el 21 y el 24 del pasado abril, merece a mi juicio alguna atención también en esta «Rivista Storica Italiana», a pesar de que su tema sea ajeno en apariencia a los estudios de historia propiamente dichos y parezca afectar, principalmente, a temas de historia del arte y la literatura. A decir verdad, la mayor parte de los ponentes y partícipes estaba compuesta por historiadores de las artes figurativas (M. Salmi, R. Wittkower, G. C. Argan, F. J. Sánchez Cantón, G. Weise, H. Sedlmayr), de la música (A. Della Corte, F. Blume, L. Ronga) y por estudiosos de la historia literaria (E. Raimondi, G. Getto, M. Raymond, O. Macrí, M. Praz, L. Vincenti, W. Binni). F. Chabod no pudo participar. Fueron invitados F. Venturi y W. Maturi. En algunas discusiones participó también G. Spini.

Desde la primera mañana, durante la discusión sobre la terminología, se suscitaron algunas divergencias de carácter general y que más tarde vinieron a representar más o menos las líneas generales del simposio: la diferencia en cuanto al planteamiento de las problemáticas y en cuanto a la interpretación de los fenómenos y de los hechos sometidos a examen, y la dificultad para entenderse de manera inmediata los estudiosos de las diversas disciplinas, incluso estando de acuerdo en el planteamiento general.

La primera oposición o divergencia fundamental apareció claramente enunciada en la exposición del tema del simposio, que V. Santoli planteó en sentido histórico, así como en la conclusión de la ponencia de Migliorini: «... ninguno de nosotros podrá eludir la elección entre el empleo estrictamente histórico del término y el uso tipológico del mismo, como categoría intelectual; a pesar de algún ejemplo autorizado, hay que tener al primer uso por el más justificado» (p. 3 del sumario ciclostilado). Por una parte, pues, la noción histórica y funcional de los conceptos sometidos a examen, por la otra la noción tipológico-sociológica. Esto es: quienes quieren delimitar y esclarecer la jurisdicción y concepto

1. Publicado por vez primera en «Rivista Storica Italiana», LXXII (1960), pp. 489-500. *(N. del e.)*

de barroco con el fin de mejor comprender, definir y ocasionalmente periodizar (Salmi) la historia particular de la que son estudiosos; y quienes hacen del «barroco» una forma eterna del espíritu y se preocupan *a*) por definirlo en relación con el manierismo, el rococó y el clasicismo; *b*) por aportar una periodización interna; *c*) por plantearlo como empresa e insignia de un período de la historia de la civilización en que la mentada forma eterna, numen del olimpo historiográfico, eón, como quiera llamársele, se habría manifestado a los hombres por vez primera o con mayor intensidad y fuerza. De los historiadores del arte, Wittkower, Salmi y Weise adoptaron tácita pero claramente el planteamiento histórico-funcional, aun sin tomar de manera expresa posiciones de principio o metodológicas. Así, entre los estudiosos de historia literaria, Praz, Vincenti y Binni, y entre los estudiosos de historia de la música, Ronga además de Della Corte. Inclinados al planteamiento tipológico, con algunas matizaciones y elementos ajenos, se mostraron, entre los historiadores del arte, Argan, Tapié (que habló fuera de programa por invitación de la presidencia), Sánchez Cantón; entre los historiadores de la literatura, Getto, Raymond, Raimondi y Macrí. No hubo, sin embargo, una discusión metodológica o de principio, abierta y declarada; es verdad que habría sido difícil sostenerla de manera ordenada, y es probable que no hubiera llevado a grandes resultados, según suele suceder en tales discusiones, en particular cuando, como en este caso, a la investigación histórica, basada en hechos comprobados y documentos, abierta a toda posibilidad siempre que sea verificable, se le enfrenta antagónicamente una categoría o forma absoluta, postulada como correspondiente en particular al presente histórico en que se vive, un *typos* de la eternidad, apto para asimilar las distinciones, las concreciones, las personalidades, contrastes, luchas, datos, hechos que constituyen la realidad específica de la vida histórica, aquí política, allí militar, literaria, artística, filosófica, social, económica, jurídica etc., que son en suma la esencia de la historia y de la historiografía. La diferenciación es demasiado importante para que se situase en primer plano en el simposio sin faltar al buen gusto; de hecho la noción tipológica del concepto de barroco pertenece a la interesante categoría, aunque muy peligrosa para los estudios de historia, de las elaboraciones que postulan de manera implícita (y quizá sin conciencia exacta por parte de quien las acepta) la ignorancia o mala voluntad de los que no admiten su manifestación; en nombre del respeto y atención que todo estudioso debe a toda proposición conceptual y científica exigen atención y respeto: pero por atención científica entienden aceptación, por respeto sumisión. Es lógico que les parezca incomprensión, ignorancia, blasfemia o cuando menos mal gusto o falta de educación toda tentativa de aclaración y precisión.

Como sea, la cuestión de fondo se enunció, pero no se abordó

de manera explícita: y si por esto hay que elogiar el tacto exquisito de los organizadores del simposio, no menos hay que indicar, en este otro sitio, cuando menos las implicaciones que aquélla tiene o puede tener para los estudios históricos y llamar de algún modo la atención al respecto. La idea tipológica de barroco la entienden por afinidad y analogía desde el sector de los estudios de historia del arte, donde ha obtenido ya plena ciudadanía, hasta el de los estudios de historia literaria, también aquí con notable aceptación y con resultados muy beneficiosos, como demostraron las excelentes ponencias de Getto y Raimondi: pero de aquí, por mediación de las interpretaciones y elaboraciones sociológicas, de la *Geistesgeschichte* y los esquemas estilísticos, tiende a dilatarse y ampliarse a interpretación general de una historia en la que para un estudioso de historia cualquiera es difícil situarse: desaparecen los hombres, desaparecen sus acciones, desaparecen los hechos, las guerras, las luchas, las persecuciones, príncipes y papas, bandoleros y navegantes, se profundiza en la oscuridad mística (¡yo no digo que no sea admirable la poesía de Angelus Silesius!), donde, en medio de un fragor de terminologías técnicas extremadamente refinadas y elaboradas, llega a percibirse alguna divergencia (sociologismo de fondo populista y materialista del uno; sociologismo de fondo espiritualista, eclesiástico y jerárquico del otro), pero más que nada ese general consenso en que todos los gatos son pardos. Todo esto, no obstante, aunque fruto de las primeras impresiones y reflexiones suscitadas por el simposio romano y que aquí se expone sobre todo con objeto de subrayar la importancia del mismo, exigirá otros y más extensos trabajos. Algo en este sentido, tratando de demostrar la impracticabilidad y afuncionalidad de la noción de barroco para los estudios de historia de la vida política, económica, religiosa, social, jurídica, de historia de la lógica y de las ideas, de la cultura entendida distintamente de la historia «de las civilizaciones», etc., etcétera, y aportando algunos ejemplos mediante el examen de las tentativas hasta el momento llevadas a cabo, hizo ya el abajo firmante en la ponencia final sobre «La época barroca».[2]

Pero antes de reanudar en parte estas consideraciones he de advertir que en la divergencia general aludida no faltaron ponencias que hicieron muy vivo el simposio. Citaré sólo la discusión entre Migliorini y Venturi a propósito de la historia del término «barroco»: Migliorini sostuvo que el término, según se le utiliza hoy, aunque sobrecargado con significados que le ha atribuido la última literatura barroca o barroquista, procede de la ampliación hasta la idea de «excéntrico, anómalo, extravagante» del significado original «perla irregular» [«barrueco» en castellano —*T.*] del

2. *Cf.* D. Cantimori, «L'età barocca», *Manierismo, Barocco, Rococò: concetti e termini*. Convegno Internazionale. Roma, 21-24 de abril de 1960. Relazioni e discussioni. Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1962, pp. 395-417. *(N. del t.)*

término *barroco*; en Francia, como mucho, con implicaciones secundarias del *baroco* silogístico, en Italia con innegable intervención del mismo. Migliori no aceptó, porque el término sólo está documentado (según los testimonios que hoy se conocen) en la Toscana, que tuviese mucha importancia el término *barocco*, *barocchio*, del que ya habló en esta misma revista Venturi («Contributi ad un dizionario storico», «Rivista Storica Italiana», LXXI [1959], pp. 128-129). La dificultad de encontrar una base común de discusión entre historiadores y filólogos fue evidente cuando quedó sin réplica la observación de Venturi que en sustancia decía: «¿No significa nada acaso que hombres de gran erudición, estudiosos atentos a todo detalle, como Mabillon y Magliabechi, ignorasen tanto la acepción de origen antiescolástico cuanto la de perla irregular u oblonga, y plantéase el uno el problema del significado de la palabra y el otro respondiese citando, no a Erasmo o los silogismos, sino el pequeño manual de Mazzi? Es éste un hecho que no conviene descuidar.» Me parece que la observación es importante y que hay que tenerla en cuenta, aunque Venturi habría tenido que concluir alegando que Magliabechi había querido decir simbólicamente que se trataba de una cuestión embrollada. El filólogo no pudo tener en cuenta determinado hecho lingüístico (el *baroccolo* toscano) por estar circunscrito a una región y no estar documentado en otros lugares; por otro lado, el historiador no ha podido por menos de tenerlo en cuenta (¡crítica de las fuentes!) porque no ha podido por menos de tener presente la personalidad de eruditos como Mabillon y Magliabechi, y su importancia para la cultura de su época: que era la época o, si se quiere, la coyuntura, en que las antiguas polémicas (como la antiescolástica de la buena tradición humanista) perdían su sentido, y en que se planteaban otros problemas. Así, no podemos decir que la cuestión esté cerrada, ni siquiera tras el artículo de Getto (en «Lettere Italiane», XII [1960], pp. 101-103) y la ponencia de Migliorini. Getto sustenta, entre otras cosas, que «barroco» como término de la polémica antiescolástica indica «lógicamente falso»: sin embargo, en casi todos los ejemplos que conocemos de esta polémica significa ridículo, cómico, extravagante por pretencioso e inútil: es decir, falso, y me disgusta tener que disentir tan radicalmente de Getto, moral y no lógicamente. Venturi no amplía, pues, de manera incorrecta el significado del término por él señalado y me parece imposible, sin incurrir en sofismas, atribuirle intenciones que no ha manifestado.

Por lo demás, tras haber examinado de cerca las páginas de Mazzi (aunque de éste hablaré en otro momento, ya que no he podido encontrar el códice de la Annunziata al que alude Mabillon; tal vez se trate de un texto de san Antonino), quisiera sugerir una pequeña corrección: cuando se habla de *barocco* en estos textos toscanos no se trata de fraude en el sentido que tiene hoy normalmente la palabra; antes bien, por hablar con precisión,

sólo puede hablarse de fraude desde el punto de vista fiscal y judicial, ya que se alude a un tipo de contrato de compraventa inexistente, ideado para eludir la legislación contra la usura; quien aceptaba el contrato llamado *barocho* sabía bien el interés desorbitado que tenía que pagar por el préstamo acordado. Un episodio, pues, de la larga y laberíntica historia de la usura, un recurso circunstancial para eludir los rigores de la legislación, más bien que fraude. Un hecho condenable moralmente, es verdad; también es verdad que, desde el punto de vista del dominico Mazzi, desde el punto de vista del legislador, eclesiástico o laico, un fraude. ¡Pero en la historia no hay sólo legisladores! Sirva todo este comentario para ejemplificar lo compleja que pueda resultar incluso una cuestión terminológica. La observación de Venturi no se puede pasar por alto, aunque, naturalmente, no excluye los otros componentes señalados por Getto y Migliorini.

No hablaremos separadamente de las ponencias de los historiadores del arte y de los historiadores de la literatura, ni siquiera de la de Tapié, que gusta llamarse historiador de la civilización: y habrá que esperar a que se publiquen las actas del simposio para poder referirse a ellas de un modo no impresionista y aproximativo. Siempre con esta reserva nos limitaremos a subrayar la importancia de las ponencias ejemplares de Wittkower y Praz, la agudeza técnica de la de Raimondi, lo convincente de muchos análisis de la de Getto, estudioso de grande y muy conocida competencia en este terreno. Sin embargo, por el momento, y no por obligada cautela, creemos que podemos hacer nuestras las palabras de P. Giovanni Pozzi sobre la «esencia y las fechas en que nacieron y desaparecieron barroco y gusto del siglo XVII»: [3] «...sobre un tema a propósito del cual concurren, sin orden ni concierto, opiniones infinitas, no vale la pena abrir aquí una discusión» («Intorno alla predicazione del Panigarola», *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Actas del simposio sobre historia de la Iglesia en Italia. Italia Sacra, Studi e documenti di storia ecclesiastica, 2, Padua, 1960, p. 321).

Por lo demás, ya Santoli había trazado por cuenta propia las líneas generales de la revaloración y replanteamiento del «barroco» en la historia de las artes figurativas, de la música, de la literatura, de la cultura europea: de Croce a Weisbach y los de última hora; para una información amplia y segura, basta con remitir al ensayo de Getto, «La polemica sul Barocco», *Letteratura e critica nel tempo*, Milán, 1954, pp. 131-218. Sólo nos detendremos, pues, no mucho y a propósito de maestros ineludibles, en algunos temas que tocan más de cerca a los estudios italianos. Getto, en el trabajo citado, que es uno de los más importantes sobre la cuestión, en que merece atención la tentativa de llenar

3. *Seicentismo* en el original, un término mucho más exacto. *(N. del t.)*

con sustancia histórica y teoría literaria la sugestiva invención o revelación tipológica de Eugenio d'Ors, recuerda con justicia, entre los precursores del español, al italiano Curzio Malaparte (entonces todavía Suckert) por un trabajo pubicado en *Italia barbara* (Gobetti, Turín, 1925) y que ya había aparecido antes en la célebre revista «Valori Plastici», III (1922), pp. 80-87: lo que nos remonta a una de las acostumbradas polémicas entre los historiadores del arte, la provocada por una exposición de pinturas del siglo XVII en 1921, y que tuvo por palestra «Valori Plastici» y otras revistas; y que se inscribía en la revaluación general del arte del siglo XVII frente a la crítica clasicista. La distinción entre *seicentismo* [«gusto propio del siglo XVII» —*T.*] y «barroco» no se había aún planteado ni propuesto con claridad. Tanto es así que Malaparte, en el volumen en que apareció el ensayo tan oportunamente citado por Getto, publicó un semivarapalo[4] de Papini en que hablaba del «barroco» como «arte de curas» y ponía en boca de un picapedrero de Settignano estas palabras: «El barroco no es piedra; es estuco relamido y yeso beato.» Eran los tiempos en que P. Gobetti podía considerar a Malaparte «la mejor pluma del fascismo» y divertirse publicándole en forma de libro algunos trabajos; quizá le compluguiese la picaresca paradoja de Malaparte, que identificaba, presentando algunos motivos de Toffanin con tonos a lo Oriani y a lo Giuseppe Ferrari, carácter nacional italiano y catolicismo contrarreformista con una tradición antimoderna (bárbara, por tanto, a ojos de los modernos herejes), antiprotestante, antijacobina, etc., que en su momento estaba según él acicateando el fascismo en calidad de revolución italiana: «Sólo en cuanto que es reacción a toda la moderna civilización europea, tiene el actual proceso revolucionario italiano razón de ser y de actuar» (*Italia barbara*, p. 124).

Son precisamente los mismos años en que Croce comenzaba a escribir en «Critica» los ensayos que en 1929 reuniría bajo el título célebre y suscitador de muchas polémicas (hasta el presente), de *Età barocca*. En la cultura italiana adversa al fascismo resonaban todavía con frecuencia palabras de «reforma» (en el sentido religioso, protestante, de la revista «Conscientia»; en el sentido missoriliano de la necesidad de una reforma religiosa en Italia; en las polémicas y argumentaciones de los modernistas;[5] en el sentido de Renan de reforma moral e intelectual): Malaparte hizo bien adoptando la posición contraria. Por lo demás, si se leen con atención las páginas de Croce sobre la Contrarreforma podrán distinguirse en ellas fácilmente ecos de tales discusiones y polémicas, así como un reflejo de la postura crociana y de los

4. *Semistroncatura*. *(N. del t.)*

5. Se refiere al conocido movimiento surgido en la segunda mitad del siglo XIX en el seno de las Iglesias cristianas; ningún parentesco con el fenómeno artístico y literario del cambio de siglo que sólo se llamó «Modernismo» en España e Hispanoamérica. *(N. del t.)*

liberales italianos en la concreta coyuntura política de 1923-1924. «Por otro lado, la misma Contrarreforma, como época e ideal histórico, se diría que en los días que corren en Italia cosecha entusiasmos, admiración y nostalgia; en las filas del partido en el poder se oyen frecuentes invocaciones a la Contrarreforma, instigaciones y propósitos de devolver a Italia al estilo de vida propio de la época de la Contrarreforma... Aunque yo me temo que, en el vacío de los conceptos políticos históricamente justificados y activos, los espíritus turbios y los intelectos embrutecidos se acogen hoy a los ideales contrarreformistas al igual que en otras ocasiones se acogieron a otros ideales literarios: para ocultar dicho vacío ante los demás y ante sí mismos.» Estas palabras, que figuran en la primera edición del escrito crociano sobre la Contrarreforma (*La Critica*, XXII [1924], p. 333), pero que no se reprodujeron cuando apareció el volumen de 1929, me parecen bastante claras y quizá se refieran concretamente a Malaparte.

Sobre aquel trasfondo, pues, entre aquellos resplandores y aquellos rojos y negros a lo Escipión, había compuesto Croce su libro, donde pueden verse la reafirmación de concepciones de tipo liberal y del Resurgimiento, y un replanteamiento de la interpretación general de la historia civil y literaria italianas en el sentido desanctisiano, como observa Getto y como había subrayado asimismo Salvatorelli en su reseña (*Pegaso*, I [1929], pp. 495-501; *cf*. p. 501): «Con la transformación de Europa, Italia habría superado el período barroco de la Contrarreforma para entrar en el del Resurgimiento nacional.» En el juicio negativo de Croce sobre muchos momentos y aspectos de la literatura, de la cultura, de la vida moral del siglo XVII o la época barroca hay muchas impotencias que se pueden aplicar a las críticas de Getto, Calcaterra y otros estudiosos por la presencia de un declarado criterio ético-político de juicio e interpretación basado en un historicismo consciente y seguro. Este criterio podía llevar a no atribuir valor literario o poético a muchos escritos en verso y prosa, valor ético-político a muchos tratados, valor religioso a muchas sumas o laberintos teológicos que luego, poco a poco, han resultado ser merecedores de estudio, atención y valoración incluso positiva desde uno u otro punto de vista. Y esto no es todo: también muchas distinciones o catalogaciones tradicionales han vuelto a reexaminarse de manera provechosa: son convincentes, por ejemplo, los análisis de Getto sobre el estilo «barroco» de Sarpi, de Galileo, y que se escucharon durante el simposio. No nos pondremos a discutir si en el caso de Sarpi hay que hablar más de manierismo que de barroco, como alguno pudiera sostener; pero la revisión de los juicios literarios en acto es importante y merecedora de atención. Aunque reconocer estos y otros grandes méritos de este grupo de estudiosos no quiere decir aceptar todos sus presupuestos, como tampoco, en primer lugar, aceptar su tendencia general consistente en aplicar esta valoración positiva

22

a todo el período, a toda la época, como quien dice para derribar otra vez el juicio histórico de Croce. Por decirlo de una manera esquemática y breve: Croce había dicho que la poesía de Chiabrera era mala porque la época del tardío siglo XVI y de gran parte del XVII fue una época de decadencia moral y política del pueblo italiano; ahora, tras haber demostrado que «*Belle rose porporine*» es bueno y que también Sarpi escribía de manera «barroca»; es decir: por haber demostrado que el término barroco puede emplearse para designar una noción histórica libre de significados implícitos o explícitos de valoración positiva o negativa, derivados de interpretaciones generales, tendencias, etc., créese que se puede decir, con arbitraria ampliación, que en Italia el último tercio del siglo XVI no fue de decadencia ético-política, que la Contrarreforma o no existió o fue sólo un renacimiento religioso y no una acción ciertamente grandiosa, pero no menos ciertamente de política eclesiástica defensiva, represiva y de reconquista. O bien: por el hecho de que, proyectando la luz de la gran arquitectura barroca y el esplendor de la literatura española, francesa e inglesa del siglo XVII sobre la literatura y la pobre cultura italiana y alemana de la época, se pueda demostrar la importancia del gusto barroco en las artes y las letras europeas, llegamos asimismo a la conclusión de que no se debe hablar ni de la Inquisición y sus procesos, ni de la polémica por el Entredicho, ni de Contrarreforma, ni del bandolerismo, ni de los Países Bajos, ni de la guerra de los Treinta Años, ni de la revolución cromwelliana, ni de Richelieu y Mazzarino: ni de la Iglesia, ni de la curia romana, ni de los grandes y no tan grandes pontífices, ni de los misioneros: sino de tensiones, dinamismos, sentido de expansión hasta el infinito, color de época, etc.: debemos considerar superado todo esto porque una forma eterna del espíritu, el eón barroco, se manifiesta en aquella época, como, según sugiere Hocke, parece que se está manifestando otra vez en la época actual, que por ello sería particularmente apta para comprender y revivir aquel pasado.

Pártase de posiciones sociológicas y antropológicas remisibles a Lucien Febvre, de la «*Geistesgechichte*» de viejo cuño, de una teorización de los esquemas estilísticos en tanto que categorías historiográficas, o de posiciones de otro tipo, la conclusión es siempre la misma: negación de las concretas especificaciones históricas (individuos, personalidades, sociedades, instituciones, estados, etc.), negación de la conciencia política y crítica de los hechos y de las múltiples realidades en nombre de algo no definible por referencia a hechos, acontecimientos o complejos de acontecimientos, textos, documentos, ni siquiera amplias colecciones, sistematizados y ordenados e interpretados crítica y positivamente: algo incognoscible por medios racionales, comunicable sólo, al estilo del occamismo, mediante negaciones o todo lo más mediante alegorías o analogías, o acaso de cotejos sugestivos o de simple

caricatura. En la ejemplificación esquemática perfilada más arriba hemos elegido adrede una serie de temas que hoy se suelen considerar superados, como la Contrarreforma, como la revuelta de Masaniello (pero, ¿qué ocurría en el interior del reino mientras en la capital se desarrollaban los conocidos acontecimientos?) ni más ni menos que para arrebatar a los cielos alquimistas la discusión y ponerla en la tierra, como conviene a nuestros modestos estudios.

Para ejemplificar nuestras observaciones no optaremos por un caso demasiado fácil, como el ofrecido por Hocke, con su chillona originalidad, no tanto porque él prefiere hablar de manierismo cuanto porque se limitó a la historia de la literatura y de la cultura en general. Entre las diversas tentativas de ampliar el concepto de época barroca, de los estudios de historia del arte, la literatura y las costumbres hasta los estudios de historia política, ético-política, económica, social, jurídico-económica, etc., etc., una de las más sinceras y conscientes es la de Carl. J. Friedrich, que no sólo publicó en 1952 en inglés, tras veinte años de trabajo, y en 1954 en alemán, un volumen, *The Age of the Baroque* (*Das Zeitalter des Barock*; cito por esta traducción, revisada por el autor, Stuttgart, 1954), sino que además teorizó su postura, entre otras cosas, en el ensayo «Style as the Principle of Historical Interpretation» (en *The Journal of Aestetics*..., XIV [1955], pp. 143-151). Es una historia de Europa de 1610 a 1660 que forma parte de la buena colección «The Rise of Modern Europe: A Survey of European History in its Political, Economic and Cultural Aspects from the End of the Middle Ages to the Present», dirigida por William Langer. El subtítulo alemán es *Kultur und Staaten Europas im 17. Jahrhundert*. El libro está bien ordenado, la información es amplia y segura, la temática rica, la exposición viva, el interés y el escrúpulo científicos del autor evidentes. Lo que deja confuso es que el autor creyera que tenía que buscar «un denominador común a los acontecimientos de la época» (*Zeitgeschehen*) y que podía encontrarlo en el «Barroco», entendido como «*das rastlose Streben nach Macht*», que traduciríamos por «inquieta ambición de poder». También en el artículo citado recurre Friedrich a una socorrida terminología: «Basándome en mis propios estudios históricos me inclino a afirmar que en el Barroco la experiencia decisiva fue la del poder del hombre ante el mundo, finitud de dicho poder inclusive»: punto en que Friedrich utiliza los términos alemanes *Macht* y *Ohnmacht* (poder e impotencia) y otras antinomias parecidas. Poético, sugestivo, elocuente si se quiere: no lo negamos. Pero no se entiende por qué las antiguas generalizaciones y abstracciones, ya matizadas y afinadas por el uso y el sentido común, tienen que sustituirse por éstas, que escapan a toda posibilidad de crítica porque permiten dilatar gradualmente hasta el infinito los puntos de vista, y que ni siquiera tienen el dudoso valor de la simplificación, ya que en vez de abre-

viar el número de elementos los multiplican, como tampoco tienen ni siquiera el dudoso valor de la novedad, puesto que Friedrich utiliza asimismo esquemas envejecidos y estériles como «hombre gótico» y «hombre del Renacimiento» junto a los que alinear su «hombre del Barroco». No sería inútil volver a examinar por esta vez de qué modo se ha llegado, poco a poco, desde las investigaciones de Wölfflin y Weisbach, pasando por la *Kulturgschichte* (Flemming, 1938), la tipología metafisicoide, la historia sociologista de la «*civilisation*», el «genio de la época», el «principio fundamental» o «denominador común» de una época, que tendría que ser necesariamente único (para que la idea tipológica coincidiese al fin con la estilística), a montajes como los de Friedrich. Para estas y otras tentativas, y para el uso que han hecho o no los historiadores de la vida política, militar, ético-política, económica, eclesiástica, etc., de la idea de «barroco» en estas últimas décadas, remito a mi ponencia, que se publicará en las Actas del simposio. Pero permítaseme decir que afirmaciones como las de Friedrich dejan un poco perplejo. En primer lugar afirma, por ejemplo, que lo más importante del período por él estudiado y expuesto es la aparición del Estado moderno, en el sentido de que en 1610 estaban presentes y vivas las antiguas formas institucionales (imperio, papado, las órdenes, las ciudades libres), mientras que en 1660 el Estado centralizado ha acabado por sustituirlas y por imponerse en todas partes (p. 7). En otro punto de su obra Friedrich recuerda expresamente el *Leviatán* de Hobbes. Y hace observaciones muy útiles e interesantes. Pero acto seguido pregunta: ¿qué vínculo puede haber entre la aparición del Estado y el barroco? Y he aquí cómo responde: «Porque según mi firme convicción los hombres expresan en las artes figurativas lo que han experimentado [*erlebt*] y sentido como verdadero. El estilo es algo misterioso...» El estilo persuade por su propia singularidad. No se puede «demostrar»... «*Stil ist eine geheimnisvolle Angelegenheit*»...: estas palabras remiten de manera irresistible al célebre «*Blut ist eine ganz besondrer Saft*». Pero Friedrich se niega a hablar del concepto de «intuición», que para él es demasiado romántico, en tanto que herramienta para penetrar en el misterio del estilo, y prefiere el término *simpatía*, que él traduce al alemán por *Mitleiden*, y que acto seguido teoriza como participación pasiva en los dolores del parto de algo auténtico, nuevo, grande (p. 8). Pero cuando llega al *quid*, tenemos, página 9: «Combinación singular de Medievo y Renacimiento», páginas 56 y siguientes: «*Das rastlose Streben nach Macht*»; o bien se dice que la experiencia (*Erfahrung*, antítesis de *Erlebnis*) fue la del poder del hombre frente al mundo, incluido el sentido de la finitud de dicho poder: también aquí contrapone Friedrich *Macht* y *Ohnmacht*.

Friedrich acepta, pues, la noción tipológica de barroco y afirma que hoy puede verse en el barroco una de las cinco o seis

formas expresivas *más universales* (*sic*: «*universalsten*») de la cultura occidental. No, es verdad, bajo el signo del catolicismo romano, por lo que afecta a Friedrich, sino bajo el signo de la tensión, de la polaridad, etc. «El hombre barroco» por excelencia es para él Cromwell. Pero está claro que con estas ideas (entre otras: «el barroco es lo impensable») se puede reducir cualquier personaje a la etiqueta de barroco. Hay que advertir, de cualquier modo, que Friedrich, en su capítulo sobre las literaturas y artes figurativas barrocas, concede muy poco peso a las italianas (ignoradas a mayor abundamiento), confirmando así en cierto sentido el juicio de Croce. Hocke, por el contrario, concluye el segundo volumen de su *Die Welt als Labyrinth* (Hamburgo, 1957)[6] con una invocación religiosa en sentido católico: «*Et Trinitatis especulum / Illustravit saeculum*»; «*signatura crucis*» (p. 273). Parece, pues, que la noción tipológica del barroco, tras muchas tensiones espasmódicas, contrastes, dilataciones y vértigos, no llega a superar ni siquiera las supervivencias de los antiguos antagonismos confesionales, y que, con todas sus apelaciones a la simpatía, *Einfühlung, Miterleben, Nacherleben*, etc., no puede servir de mucho a los estudios históricos en cuanto tales, salvo quizá como recurso de una investigación rigurosa: ni con fines periodizadores, ni para comprender hechos y circunstancias particulares, ni con fines calificadores de tal o cual fenómeno económico, social...

Ante estas consecuencias de la superposición o integración de la noción tipológica en la noción histórica del barroco, con la circularidad argumental a que llega y los postulados que el estudioso se siente obligado a aceptar por el solo hecho de haber accedido a una valoración más discriminada y positiva, por ejemplo, del arte de Marino o de la importancia de los tratadistas y narradores del siglo XVII (*cf.* el atractivo volumen *Trattatisti e narratori del Seicento*, preparado por E. Raimondi, vol. 36 de «Letteratura italiana, storia e testi», Milán y Nápoles, 1960), acude a la cabeza el motivo del laberinto, incluso la definición de un tratadista medieval reimpreso a mediados del siglo XVI y luego, en 1665, en Colonia: «*Infernus similatur domus Dedali, cui facilis est ingressus sed negatus egressus; et est sicut nassa, quam faciliter intrant pisces, sed exitus est impossible*» (Juan de San Gimignano, *Universum Praedicabile sive summa... de exemplis et rerum similitudinibus locupletissima*, libro IX, cap. XXX, p. 732 de la ed. citada). Las sugerencias de un estudioso de tan alto valor como Getto son interesantes y merecen una atención detallada; pero mientras no se encuentre una puerta de salida de este laberinto, se diría que es conveniente suspender el juicio sobre el tema «época barroca». Precisamente mientras los historiadores de las artes figurativas, en nombre de los cuales creía Friedrich que imponía a toda una época la hegemonía del barroco, tienden a vol-

6. *Cf. El mundo como laberinto*, trad. cast., Madrid, 1961. (*N. del t.*)

ver a una definición histórica muy limitada y definida en términos concretos en un grupo de grandes artistas (C. Briganti, voz «Barocco» [«Storia della dottrina e fortuna critica del concetto»], en la *Enciclopedia universale dell'arte*, Venecia y Roma, 1958, vol. II, cols. 345-359; *cf.* especialmente col. 354), es lícito que los estudiosos de historia manifiesten su confusión. Aunque el simposio romano no hubiera tenido mejor resultado que aclarar el estado de la cuestión, exponer la importancia de los progresos realizados por los estudiosos de historia del arte y la literatura, y hacer presente la necesidad de examinar positivamente, incluso fuera de los estudios de historia de las artes y las letras, las muchas instancias propuestas por los barroquistas, habría sido un magnífico resultado; aunque hay que añadir que el buen resultado no se limita a esto por lo que afecta a los demás campos de estudio.

La periodización de la época renacentista [1]

1. Por la palabra «periodización», puesta de moda en estos últimos años, entendemos la delimitación y subdivisión de un proceso histórico dado (de historia «universal», de historia nacional, de historia de una institución, etc.) en términos cronológicos; una delimitación y subdivisión tales que la articulación así obtenida *a*) corresponda a una concepción general de la evolución histórica, *b*) permita determinar las características peculiares a cada período y esclarecer el vínculo que une las diferentes formas de la evolución histórica. La periodización supone, asimismo, reordenar el material historiográfico y remitirlo a las tendencias generales fundamentales de la sociedad humana del período particular del que quiere ocuparse, esto es, presupone lo que se llama una «interpretación». Es un hecho que las periodizaciones las utilizan todos los historiadores; unos aceptan las tradicionales y académicas o como esquemas más o menos útiles o como medios de expresión, fórmulas y símbolos de uso común en que no se reflejan; otros las proponen como propias, en correspondencia con su concepción general de la evolución histórica en general o en particular; la diferencia entre los primeros y los segundos está en que éstos son conscientes de la operación, del carácter «interpretativo» o «filosófico» de la periodización, mientras que aquéllos no. Muchos, sin embargo, aun aplicando y justificando las periodizaciones por mor de clasificación y delimitación de la investigación respectiva o la exposición de ésta, y más aún en las discusiones de hechos particulares, temen poner la mano en el fuego por miedo de que se les acuse de «filosofar» y «generalizar», y afirman que son conscientes de un presunto carácter «arbitrario»

1. [Publicado por vez primera con el título de «La periodizzazione dell'età del Rinascimento nella storia d'Italia e in quella d'Europa», en *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, vol. IV: *Storia Moderna*, Sansoni, Florencia, 1955, pp. 307-334; reimpreso con el título actual en varios lugares *(N. del e.)*.]

La presente ponencia no se propone revisar las obras del último período de estudios sobre el Renacimiento y menos aún repasar todos los problemas relacionados con la época, sino sólo señalar con brevedad los puntos principales, a juicio del autor, planteados por discusiones de última hora, desde un punto de vista europeo y de periodización, no gravado por tendencias de ninguna clase. Por ello no se da bibliografía ni se cita ninguna obra concreta de los diversos autores que se mencionan como representantes de diversas interpretaciones y más en virtud de su obra conjunta que de afirmaciones particulares. *(Nota de Delio Cantimori.)*

de las periodizaciones. Y esto ocurre ya se trate de esquemas cronológicos (1453-1530, por ejemplo) rellenados luego de sentido conceptual, ya se trate de esquemas ideales (Renacimiento, Edad Media, etc.) que luego se definen cronológicamente. En otros casos, la instintiva repugnancia, compartida por quien esto escribe, que siente el historiador por lo que no es detalle determinado, individuado, específico, hecho concreto, se manifiesta en la multiplicación de períodos y subperíodos, o de épocas y períodos, como si establecer muchos períodos breves fuera generalizar y periodizar menos que el establecer pocos y largos. Sin embargo, ningún estudioso o autor de cosas de historia puede evitar, de una u otra forma, el juzgar e interpretar, y difícilmente, al hacerlo, puede substraerse a la periodización. No vamos a decir, con Collingwood, que el empleo tanto de la periodización como de la interpretación sea una muestra de madurez de un pensamiento histórico capaz no sólo de aceptar sino también de juzgar; y nos limitaremos a constatar lo que por este camino sucede.

2. Constatemos, además, otro hecho: la renovación del interés por una definición y valoración general del Renacimiento. Con esto no nos referimos sólo al florecimiento de estudios humanísticos y renacentistas que firman nombres como los de Baron, Holborn, Gilbert, Kristeller, Billanovich, R. Weis, Garin, Chabod, G. Weise, Campana y Weisinger más los de maestros venerandos como Renaudet (con frecuencia por el contrario, estos estudiosos del humanismo rechazan directa o indirectamente la idea de Renacimiento), sino también a la acentuación del interés por el Renacimiento como tal (aunque no siempre visto como opuesto a la Edad Media o distinto de ella). Particularmente indicativo nos parece, tras la abundante aparición de revistas especializadas, la fundación en 1954 en Estados Unidos de una Renaissance Society con el extenso programa de promover ante todo las relaciones entre las diversas especializaciones (de las artes figurativas a las literaturas modernas, pasando por la filología clásica, la historia de las ciencias, el derecho, la filosofía, la teología, la historia política, social y económica). Paralelo a este florecimiento y renovación de estudios humanísticos y renacentistas ha sido el resurgimiento del interés por distinguir el Renacimiento de la Edad Media y por definir y periodizar el primero: recordemos nada más que las obras de carácter global de Schulte-Nordholt y de Ferguson (1948), de Garin (1949), de Baeyens (1952), los escritos de G. Weise y la amplia discusión suscitada por la obra de Ferguson en particular entre los estudiosos ingleses (Jacob, Tuberville); para las discusiones anteriores me remito a la ponencia de Chabod en el Congreso Histórico Internacional de 1934. Será «tiempo perdido», como dice un gran historiador y también gran estudioso del Renacimiento, Lucien Febvre, pero no sabría explicar sólo con sutilezas académicas o razones parecidas el que haya

tantos estudiosos que pierden el tiempo con tales cuestiones y que las discusiones de éstas derivadas tengan, además, sus efectos; a mí me parece que un hecho, aun irritante, no se puede eliminar maldiciéndolo. Observemos, por el contrario, una coincidencia que nos parece tiene algún significado: el renovado y acentuado interés por el Renacimiento y su definición cronológica e interpretación que hemos observado entre los historiadores del arte, de la literatura, de la filosofía, del pensamiento político o en general «de las ideas», corresponde a las vivas polémicas sostenidas casi durante el mismo período entre estudiosos, en su mayor parte marxistas, de historia económica, a propósito del fin del feudalismo y los comienzos del capitalismo o sociedad burguesa moderna. La coincidencia es doble; no sólo las dos controversias se desarrollan casi contemporáneamente, sino que versan además, aun desde perspectivas realmente y muy a menudo heterogéneas, sobre los mismos siglos de historia: y así como los «medievalistas» y los «modernistas» afrontan en sus discusiones a Alcuino y a Herder, así los historiadores de la economía abordan en sus análisis fenómenos que van del año 1000 a la Revolución Industrial. Y casi estoy por decir que las discusiones versan, asimismo, sobre el mismo problema de fondo, que se podría formular de la siguiente manera: ¿hubo algún cambio radical en la estructura económico-social y político-jurídica y en la historia de las ideas, literaria, poética, artística, filosófica y religiosa de Europa antes de la Revolución Industrial y de la Revolución Francesa? Si la hubo, ¿cuándo y durante qué período ocurrió? ¿Cómo empezó, cómo se desarrolló? ¿Al mismo tiempo en todas partes de Europa? Etc.

Un estudioso de historia económica, R. S. López, al reconsiderar el material que demuestra el renacer económico europeo y asiático del siglo x de la era cristiana, bromeó: «*Still another Renaissance?*» Otros estudiosos (Hilton, Boutrouche, Dobb) no hablan de Renacimiento ni siquiera de broma, si bien observan el cambio radical, la innovación fundamental —en ellos la afirmación del sistema económico «moderno» capitalista y el fin del feudalismo como base de la Edad Media— en el mismo período que llama la atención de los estudiosos del Renacimiento (valga por todos el caso de Ferguson) y con el mismo carácter. De una parte se quiere considerar el Renacimiento una «época de transición» que va de 1300 a 1600, de otra parte se quiere: «A partir de 1300 aproximadamente, cuando estuvo claro que algo no funcionaba realmente en la sociedad feudal europea, hubo muchas ocasiones en que ciertas zonas de Europa se situaron en los umbrales del capitalismo. Hay un aroma de revolución "burguesa" e "industrial" en la Toscana y Flandes del siglo XIV o en la Alemania de comienzos del siglo XVI. Pero sólo a partir de mediados del siglo XVII se convierte este aroma en algo más que el condimento de un plato fuerte básicamente medieval o feudal... A partir de

comienzos del siglo XVIII, la sociedad "burguesa" avanzará sin obstáculos...» (Hobsbawm). El motivo de esta coincidencia me parece que tiene dos características principales y generales: *a*) un presupuesto común, manifiesto o tácito, a saber, que la historia es historia de transformaciones y evoluciones, unas veces lentas y paulatinas, otras rápidas y catastróficas, «revolucionarias», como decía la historiografía del siglo XIX, suficientes para marcar «períodos», «épocas»; *b*) interés por el periodo en cuestión, que algunos de sus protagonistas consideraron de renovación y cambio radicales, fin de una época y comienzo de otra; que tal lo consideraron también los que estimaban perjudicial el cambio sobrevenido e incluso los que se reían, por ejemplo, de la pedantería humanista o de la manía por los antiguos, y que siguió teniéndose por período de importante y decisiva transformación o «revolucionario», mientras el cosmopolitismo europeo de los eruditos no quedó oscurecido y desprestigiado por las historiografías nacionales y nacionalistas. Todavía hoy muchos historiadores consideran aquellos siglos una época de primavera histórica, de germinación de cosas nuevas, que les parece más viva que otras quizá porque aún vivimos de ella en parte, si bien a muchos otros dicho período se les antoja ya lejano y concluso. Si se niegan estos presupuestos, la cuestión se presenta, como es lógico, ficticia y arbitraria; pero también el estudio de este período y de sus diversos aspectos puede parecer ficticio y fortuito cuando faltan los presupuestos (lo que no significa que los resultados no puedan ser importantes aportaciones o descubrimientos bibliográficos y de archivo de primer orden).

3. Por lo demás, no se trata de una novedad. La cuestión del «Renacimiento» se mezcla desde el principio mismo con la del «origen de la Edad Moderna», es decir, del comienzo histórico de la sociedad, o de las bases de la sociedad, a la que pertenecemos en el presente o a la que hemos pertenecido en el inmediato pasado. La cuestión del origen de la Edad Moderna se remite en sus formulaciones más conscientes a la reflexión historiográfica y de historia universal y filosofía de la historia de la época de la Restauración, y en particular a la reflexión de los historiadores de la corriente demócrata y liberal (por ejemplo, Michelet, Quinet e incluso el divulgador Louis Blanc, como símbolo global de toda una corriente) sobre los orígenes de la Revolución Francesa entendida como coyuntura decisiva de la historia de Europa, iniciadora de una edad nueva y regeneradora de virtudes primigenias: con las herejías del siglo XIV, con los municipios autónomos y las ciudades, con el Cuatrocientos intelectual, con la Reforma de Lutero comenzaba para estos historiadores el período de la historia de Europa que se cerraba con la Revolución Francesa. Y lo acontecido en Italia, y no sólo en el terreno filosófico y literario, de Petrarca a Giordano Bruno pasando por el Ariosto y Ma-

quiavelo, de Arnaldo de Brescia al sitio de Florencia, era en dicho encuadre aurora, prefiguración, preludio de los temas de la historia de la «libertad» europea, antihabsbúrguica y por reflejo antiespañola, anticatólica o cuando menos anticlerical, «democrática» o «radical». Ya fuese el matiz romántico o racionalista, el juicio fundamental era el mismo: «en estos siglos termina lo antiguo y comienza lo nuevo, termina la época feudal y comienzan las libertades civiles, termina la autoridad universal del papado y el imperio, comienzan las naciones, termina la autoridad dogmática, comienza la libertad intelectual y de conciencia, etc.». En buena parte, la «sublevación de los medievalistas» y su réplica a esta historiografía ha sido una réplica, al principio obvia e ingenua, luego más avezada, a la valoración de la Revolución Francesa como parámetro de una «modernidad» propia de la historiografía liberal y demócrata, es decir, que la inspiró sustancialmente, no ya la filosofía de la historia de un Voltaire, sino la de un De Maistre. Esto es, no se ha aceptado por positivo, sino que se ha rechazado por negativo el desarrollo o proceso histórico poco antes apuntado. Así se ha respondido que el origen de la sociedad en que vivimos y sus elementos fundamentales, su germen y el carácter ínsito en su germen no hay que buscarlos en los acontecimientos, en los movimientos intelectuales y religiosos, en las transformaciones políticas y sociales de aquellos siglos y en las instituciones e ideas surgidas de aquellas luchas, sino en la Europa medieval; o porque Renacimiento, Reforma, Ilustración son aberraciones individualistas que culminan en el horror revolucionario, o porque se trata de fenómenos superficiales, ideologías, retórica literaria, y la realidad histórica hay que buscarla en la continuidad y no en las transformaciones. Ya se ridiculice la ingenuidad racionalista y democrática, ya se demuestre con particular insistencia que los humanistas fueron literatos católicos al servicio de políticos ligados a instituciones feudales, o que el verdadero Humanismo no fue el de Coluccio Salutati y Valla, el de Erasmo y el joven Tomás Moro, sino el del siglo XIII francés, la esencia de este juicio periodizador es, ya sean conscientes o no los historiadores que lo abrazan, una reinvindicación idealmente católica que todavía tiene cargadas las armas contra Voltaire o, más atrás, contra Calvino y contra Melanchton. Para nosotros, desde el punto de vista historiográfico, esta posición, típica en Dawson, es tan ingenua como la de Sismondi o la de Michelet; pero baste con haber dado constancia al respecto, para aclaración de lo afirmado en el acápite 2. También este planteamiento se complica con tendencias y posturas particulares que se combinan de diversos modos; por ejemplo, la tendencia nacionalista que en la historiografía «liberal» se presenta como reivindicación del valor «revolucionario» de la Reforma protestante frente al Renacimiento no religioso, se presenta aquí como reinvindicación del humanismo católico francés; no le falta cierta lógica aparente al razonamiento para el

comienzos del siglo XVIII, la sociedad "burguesa" avanzará sin obstáculos...» (Hobsbawm). El motivo de esta coincidencia me parece que tiene dos características principales y generales: *a*) un presupuesto común, manifiesto o tácito, a saber, que la historia es historia de transformaciones y evoluciones, unas veces lentas y paulatinas, otras rápidas y catastróficas, «revolucionarias», como decía la historiografía del siglo XIX, suficientes para marcar «períodos», «épocas»; *b*) interés por el período en cuestión, que algunos de sus protagonistas consideraron de renovación y cambio radicales, fin de una época y comienzo de otra; que tal lo consideraron también los que estimaban perjudicial el cambio sobrevenido e incluso los que se reían, por ejemplo, de la pedantería humanista o de la manía por los antiguos, y que siguió teniéndose por período de importante y decisiva transformación o «revolucionario», mientras el cosmopolitismo europeo de los eruditos no quedó oscurecido y desprestigiado por las historiografías nacionales y nacionalistas. Todavía hoy muchos historiadores consideran aquellos siglos una época de primavera histórica, de germinación de cosas nuevas, que les parece más viva que otras quizá porque aún vivimos de ella en parte, si bien a muchos otros dicho período se les antoja ya lejano y concluso. Si se niegan estos presupuestos, la cuestión se presenta, como es lógico, ficticia y arbitraria; pero también el estudio de este periodo y de sus diversos aspectos puede parecer ficticio y fortuito cuando faltan los presupuestos (lo que no significa que los resultados no puedan ser importantes aportaciones o descubrimientos bibliográficos y de archivo de primer orden).

3. Por lo demás, no se trata de una novedad. La cuestión del «Renacimiento» se mezcla desde el principio mismo con la del «origen de la Edad Moderna», es decir, del comienzo histórico de la sociedad, o de las bases de la sociedad, a la que pertenecemos en el presente o a la que hemos pertenecido en el inmediato pasado. La cuestión del origen de la Edad Moderna se remite en sus formulaciones más conscientes a la reflexión historiográfica y de historia universal y filosofía de la historia de la época de la Restauración, y en particular a la reflexión de los historiadores de la corriente demócrata y liberal (por ejemplo, Michelet, Quinet e incluso el divulgador Louis Blanc, como símbolo global de toda una corriente) sobre los orígenes de la Revolución Francesa entendida como coyuntura decisiva de la historia de Europa, iniciadora de una edad nueva y regeneradora de virtudes primigenias: con las herejías del siglo XIV, con los municipios autónomos y las ciudades, con el Cuatrocientos intelectual, con la Reforma de Lutero comenzaba para estos historiadores el período de la historia de Europa que se cerraba con la Revolución Francesa. Y lo acontecido en Italia, y no sólo en el terreno filosófico y literario, de Petrarca a Giordano Bruno pasando por el Ariosto y Ma-

quiavelo, de Arnaldo de Brescia al sitio de Florencia, era en dicho encuadre aurora, prefiguración, preludio de los temas de la historia de la «libertad» europea, antihabsbúrgica y por reflejo antiespañola, anticatólica o cuando menos anticlerical, «democrática» o «radical». Ya fuese el matiz romántico o racionalista, el juicio fundamental era el mismo: «en estos siglos termina lo antiguo y comienza lo nuevo, termina la época feudal y comienzan las libertades civiles, termina la autoridad universal del papado y el imperio, comienzan las naciones, termina la autoridad dogmática, comienza la libertad intelectual y de conciencia, etc.». En buena parte, la «sublevación de los medievalistas» y su réplica a esta historiografía ha sido una réplica, al principio obvia e ingenua, luego más avezada, a la valoración de la Revolución Francesa como parámetro de una «modernidad» propia de la historiografía liberal y demócrata, es decir, que la inspiró sustancialmente, no ya la filosofía de la historia de un Voltaire, sino la de un De Maistre. Esto es, no se ha aceptado por positivo, sino que se ha rechazado por negativo el desarrollo o proceso histórico poco antes apuntado. Así se ha respondido que el origen de la sociedad en que vivimos y sus elementos fundamentales, su germen y el carácter ínsito en su germen no hay que buscarlos en los acontecimientos, en los movimientos intelectuales y religiosos, en las transformaciones políticas y sociales de aquellos siglos y en las instituciones e ideas surgidas de aquellas luchas, sino en la Europa medieval; o porque Renacimiento, Reforma, Ilustración son aberraciones individualistas que culminan en el horror revolucionario, o porque se trata de fenómenos superficiales, ideologías, retórica literaria, y la realidad histórica hay que buscarla en la continuidad y no en las transformaciones. Ya se ridiculice la ingenuidad racionalista y democrática, ya se demuestre con particular insistencia que los humanistas fueron literatos católicos al servicio de políticos ligados a instituciones feudales, o que el verdadero Humanismo no fue el de Coluccio Salutati y Valla, el de Erasmo y el joven Tomás Moro, sino el del siglo XIII francés, la esencia de este juicio periodizador es, ya sean conscientes o no los historiadores que lo abrazan, una reinvindicación idealmente católica que todavía tiene cargadas las armas contra Voltaire o, más atrás, contra Calvino y contra Melanchton. Para nosotros, desde el punto de vista historiográfico, esta posición, típica en Dawson, es tan ingenua como la de Sismondi o la de Michelet; pero baste con haber dado constancia al respecto, para aclaración de lo afirmado en el acápite 2. También este planteamiento se complica con tendencias y posturas particulares que se combinan de diversos modos; por ejemplo, la tendencia nacionalista que en la historiografía «liberal» se presenta como reivindicación del valor «revolucionario» de la Reforma protestante frente al Renacimiento no religioso, se presenta aquí como reinvindicación del humanismo católico francés; no le falta cierta lógica aparente al razonamiento para el

que, ya que se trata de «comenzar», el «verdadero» Renacimiento es el «anterior». Pero ya Haskins, en el prefacio de su célebre trabajo, aconsejaba que no se quisiera hacer de su descubrimiento historiográfico una categoría histórica que negase la realidad histórica del Renacimiento como comúnmente se le entiende... Los «medievalistas» levantiscos tuvieron suerte porque la idealización de la Edad Media de origen romántico-católico está ya consolidada por el tiempo, como ha demostrado Falco al reconstruir el proceso historiográfico por el que el cliché «edad intermedia» de origen humanístico y renacentista se ha convertido en una categoría historiográfica unitaria, generalmente reconocida y aceptada: de modo y manera que lo que al principio se concibió o percibió como edad de transición se presenta ahora como unidad rica y polifacética capaz de albergar en su seno sin desfigurarse muchos «renacimientos», desde el Carolingio al de los siglos XV y XVI; mientras que por la otra parte la obvia constatación de supervivencias, digamos, tomistas o averroístas, en el movimiento humanista o en los siglos XVII y XVIII y las ejemplificaciones al respecto se entienden como prueba de que lo recogido de los humanistas, de los artistas, de los historiadores que dieron valor general o universal a la renovación de la Antigüedad clásica no era válido. No se cae en la cuenta de lo extraño que resulta, desde cierto punto de vista, que se siga polemizando con aquellos «literatos». La multiplicación de los ejemplos gráficos que tienden a revelar la importancia de las supervivencias «medievales» durante y después del Renacimiento o, a la inversa, de los fenómenos «renacentistas» antes del Renacimiento del siglo XIV y, sobre todo, del XV y el XVI italianos (Ockham y Marsilio de Padua, latinidad del siglo XII, el Abelardo de Gilson, etc.) tienen interés sólo desde el punto de vista de la crítica del concepto de «edad», «época», «período», etc., cuando éste tiende a convertirse en una categoría metafísica dotado de vida propia y exclusiva, una especie de mónada leibniziana («mundo» medieval, «mundo» moderno, «alma» del Renacimiento, etc.); pero precisamente por ello son tan reversibles como las posiciones abstractas, esto es, que son aplicables también a la «Edad Media», que, como demuestran estos historiadores, de Huizinga a Haskins, de Goetz a Curtius, a Jacob y otros, no fue del todo «medieval» o del todo «feudal». Lo extraño es que se acepte la crítica del «Renacimiento» sobre esta base y no se acepte la crítica de la «Edad Media» sobre la misma base. Claro que la identificación cronológica de los siglos que discurren entre Constantino (o el derrocamiento de Rómulo Augústulo, etc.) y Lorenzo el Magnífico (o la muerte de Enrique VII de Luxemburgo o la caída de Constantinopla) no es comparable, por su carácter mismo, con la identificación conceptual y no cronológica de «Renacimiento», que, desde este punto de vista, parece más concretamente (cronológicamente) definible en el campo de la historia del arte. La Edad Media, de determinación cronoló-

gica que fue se ha convertido en idea o categoría; el Renacimiento es una idea o categoría que parece no haber encontrado su determinación cronológica. Así pues: no existe un «Renacimiento» en abstracto como no existe una «Edad Media» en abstracto; claro que, siguiendo este método, no existe la Antigüedad clásica, no existe la prehistoria, sino sólo la continuidad de la historia del género humano en sus diversas ramificaciones; cuya única censura es la revelación cristiana (véanse las periodizaciones de Schnürer).

4. Hay una solución, que propuso Benedetto Croce y que ha recogido Morghen hace poco: consiste en reconocer que las dos inspiraciones fundamentales de los historiadores corresponden a dos concepciones generales de la vida histórica, presentes a su vez una y otra en la conciencia europea, en calidad de términos de un antagonismo histórico no resuelto e insoluble (inmanencia-trascendencia, etc.). Esta idea la propuso Croce en 1924 a propósito de la antítesis «Renacimiento-Reforma» y luego la recuperó con brío en 1939 a propósito de la antítesis «Renacimiento-Medievo» (planteando siempre la identidad de Renacimiento e inmanencia, razón, etc., y de Medievo o Reforma y trascendencia, religión, etc.). Se trata en el fondo de una aceptación y ordenamiento, provisional y relativo, historicista, pero mutado en categoría de juicio historiográfico, de lo que es una sencilla controversia entre historiadores derivada de concepciones distintas del mundo; se transforma en ritmo y en movimiento de esferas lo que tendría que interpretarse como proceso. Es algo parecido a lo que hace Burckhardt con la teoría de los ciclos históricos y del eterno retorno: para obtener la imparcialidad del historiador se coloca la evolución real en el empíreo de los supremos principios. Por lo demás, en 1939 Croce «toma partido», nos parece, y con mucha claridad, por el Renacimiento, cuando escribe al hablar de la crisis italiana del siglo XVI y del vínculo del Renacimiento italiano con el Resurgimiento italiano entendido como revolución liberal: «Así, era lógicamente necesaria la preparación implícita en el Renacimiento italiano que, en la práctica, la civilización europea acabó por adoptar y seguir, como se ve en esa historia suya de siglo y medio que va de la revolución evangélica de la primera mitad del siglo XVI al nuevo racionalismo de la segunda mitad del siglo XVII; cuando el esfuerzo interior y conductor fue siempre el principio racional que el Renacimiento había afirmado frente a la trascendencia medieval...; la idea del Estado moderno monárquico... del Estado laico... del Estado tolerante, incluso los síntomas del liberalismo político, procedían de la reivindicada libertad del pensamiento y de su manifestación pública, esto es, del supremo valor reconocido para la vida de la verdad en la vida de la humana cultura.»

De este modo, no sólo se vinculan dos momentos importantes

y capitales de la historia italiana, sino que además se esclarece de manera palpable el significado de lo que se suele llamar «modernidad» del Renacimiento.

Pero parece que hoy la tendencia de los estudiosos, cuando se ocupan de estas cuestiones, es abandonar las antiguas implicaciones (modernidad - no modernidad) y reconocer al mismo tiempo la necesidad, o por lo menos la utilidad para los fines de la investigación y la formulación de la indagación, de una distinción entre «Edad Media» y «Renacimiento». Dice Jacob en un ensayo de notable relevancia que recoge la tendencia de sus principales trabajos sobre la historia del siglo XV: sabemos distinguir una iglesia del Renacimiento de una iglesia románica y de una iglesia barroca, pero si miramos a la esencia del culto que en ellas se celebra, la diferencia desaparece. Esto es válido, asimismo, para el altar de las catacumbas y el de la iglesia de San Antonio de Basilea, construida como una fábrica. A decir verdad, también el culto, el rito y la liturgia tienen su evolución histórica, y aquí la «esencia» introduce el «albedrío» como lo introducía antes lo «nuevo». Por otra parte, esto equivaldría a un ingreso material en las iglesias en tanto que edificios, no a un penetrar en su sentido como obras de arquitectos, en su diferenciación histórica. Si abolimos toda diferenciación, aun genérica y general, como las de época, edad o período, en nombre de la continuidad, no nos queda más que el presente con sus luchas y con sus antecedentes lejanos y próximos: en tal caso no podríamos hacer otra cosa que renunciar a nuestro oficio de historiadores y convertirnos en abogados de esto o aquello.

Así pues, si se admite que es necesario para el historiador determinar no sólo la continuidad o identidad sino también y ante todo las diferencias o movimientos o transformaciones, y se acepta la aplicación en esta pesquisa incluso de la herramienta de la diferenciación por períodos, y si, en fin, aun no dejándose atrapar por esquemas como el de modernidad o no modernidad, se acepta el canon de que lo que define un período es lo que en él se presenta como nuevo u original (incluso cuando formalmente no esté en lucha con lo pretérito), se puede plantear el problema como sigue: ¿ha habido en la historia de Europa un período (una edad, una época) definible cronológicamente, diferenciable de lo que por común acuerdo se llama «medievo», al que por extensión se pueda aplicar la idea de «renacimiento» que los humanistas y artistas utilizaron para designar la actividad que ellos llevaron a cabo o que se propusieron realizar, y que represente, por utilizar las palabras de Falco al hablar de la Edad Media, una unidad histórica?

5. Una de las respuestas más recientes la dio en 1951 Ferguson, que propuso se denominase «Renacimiento» («Renaissance») el período que va de comienzos del siglo XIV a todo el XVI, enten-

diéndolo como período de transición en la historia de Europa: transición entre la Edad Media propiamente dicha y la Edad Moderna propiamente dicha, entre la Edad Media feudal, agrícola, eclesiástica, y una Edad Moderna caracterizada por la transformación radical derivada del predominio de la economía monetaria, del capitalismo, de la consolidación de los estados nacionales con gobiernos centralizados donde había habido localismo feudal, de la profunda ruptura de la unidad cristiana, en tanto que las clases urbanas (burguesía) se ponen en vanguardia de la sociedad y el monopolio eclesiástico de la cultura se pulveriza, etc. Las grandes transformaciones históricas de los siglos XVII, XVIII y XIX, a pesar de su importancia, proceden directamente de las aludidas premisas: «A pesar del ritmo creciente de desarrollo, la evolución de la civilización moderna ha seguido, por lo menos hasta nuestra generación, líneas ya claramente fijadas a comienzos del siglo XVII.» La civilización *(civilisation)* medieval y la moderna son totalmente distintas; el «Renacimiento» consiste en la transformación, en el proceso de mutación que llevó de una a otra. Por tanto, el período tiene carácter de *transición*. Es justamente esta definición lo que no nos parece aceptable: no sólo por la curiosa ironía de la historia que lleva a este estudioso, reivindicador programático de la autonomía del Renacimiento, a definir dicho periodo como los humanistas, al comienzo del mismo, habían definido los siglos anteriores, edad intermedia, de transición, de paso (indeterminada e indeterminable), y no sólo igualmente por la consideración de que todas las épocas son de transición de una precedente a otra subsiguiente, una vez que las cosas se plantean desde este punto de vista; sino sobre todo porque este concepto es de carácter ecléctico y aporta un elemento, no de juicio, sino solamente de descripción y exposición historiográfica, por carente de unidad intrínseca. Análoga es, aunque menos impregnada de interpretaciones económico-jurídicas, la interpretación propuesta, asimismo en 1951, por Denys Hay, que a decir verdad no se sirvió entonces del término «Renacimiento», aunque lo utilizó después, en 1953, en relación con su idea de la historia de Europa. D. Hay polemiza con la censura tradicional situada alrededor de 1500 y propone un período que va de 1300 a 1700 aproximadamente: «En política, del siglo XIV al XVII son los soberanos los que marcan el movimiento, en claro contraste con el feudalismo precedente y con las diversas formas de soberanía popular de los tiempos realmente modernos. La omnipotencia de la monarquía es evidente tanto en la historia interior de los países cuanto en sus relaciones exteriores, al tiempo que el papado declina mientras da a los príncipes una lección teórico-práctica de absolutismo y burocracia. En la historia socio-económica el comerciante es el fenómeno principal de los siglos XIV, XV, XVI y XVII, caracterizados (a diferencia de los tiempos anteriores y siguientes) por un equilibrio económico entre ciudad y campo, y tensio-

nes sociales dominantemente agrícolas. Por lo que toca a la vida intelectual y literaria, estos cuatro siglos se distinguen por una actitud fundamentalmente laica y sin embargo cristiana, y por un fomento del latín clásico y de las lenguas vulgares que se benefician mutuamente: una situación muy distinta tanto de la literatura casi exclusivamente latina y del clima eclesiástico de la Edad Media y del mundo exclusivamente vulgar y secular de los siglos XIX y XX. Va desde Eduardo I y Felipe el Hermoso, desde el auge de los banqueros italianos en Europa y desde el Petrarca como símbolo del humanismo hasta las revoluciones norteamericana y francesa, hasta el comienzo de la Revolución Industrial, hasta la difusión de la ciencia newtoniana, hasta el deísmo, hasta los albores del nacionalismo y el romanticismo (con algunas excepciones y desplazamientos cronológicos).»

Así D. Hay, que afirma abiertamente que su propuesta tiene un carácter sobre todo didáctico-organizativo: si se acepta, dice, esta propuesta suscitaría bibliografías que estimularían nuevos problemas en vez de perpetuar soluciones envejecidas, ayudaría a destruir el *incunable approach* que no es sino un callejón sin salida en el manejo de los testimonios literarios, abriría el camino a la necesaria valoración de la importancia del latín del Renacimiento, y sobre todo acicatearía un nuevo modo de considerar estos cuatro siglos entendidos como una única entidad y no como una serie deslavazada de supervivencias y anticipaciones. También la propuesta de Ferguson, aunque no se diga de manera manifiesta, nos parece orientada por preocupaciones de este tenor, de organización del trabajo de investigación científica y de la enseñanza histórica universitaria; pero con menos conciencia y con un mayor hincapié en la enseñanza y la divulgación que en la organización investigadora. La tentativa de Ferguson presenta concomitancias con un planteamiento común a muchos manuales de enseñanza universitaria: puede mencionarse como primero de la serie, por la fama del autor, el librito de F. Seebohm de 1873, y como último el de E. M. Hulme de 1915 o el de Preserved Smith de la misma época. La línea fundamental es la de la historiografía liberal (demócrata, radical en algún detalle). Semejante, sólo que sin preocupaciones didácticas ni organizativas, aunque a su vez relacionada con la análoga preocupación por una interpretación general del curso de la historia, es la periodización del Renacimiento propuesta por Toynbee: de los siglos XIV y XV italianos (que podrían calificarse de educadores de la cristiandad occidental) a fines del siglo XIX europeo. A diferencia de los otros dos autores, Toynbee subraya el papel de los italianos en los orígenes o el comienzo del período y sugiere que le gustaría llamar «edad itálica» (*«italistic age»*) a los cuatro siglos que discurren entre 1475 y 1875. Hay que decir que esta idea de Toynbee, que recoge aquí, por lo que afecta a la teoría del «renacimiento», una sugerencia de Burckhardt, y por lo que afecta a la periodización gene-

ral, algunas observaciones de lord Acton, coincide en parte con el juicio de Croce (vínculo entre «Renacimiento» y liberalismo del siglo XIX), aunque apartándose de él desde un punto de vista fundamental en la datación: lo que para Croce es un problema todavía sin solucionar en 1939, para Toynbee forma parte de una edad finita y conclusa. De modo y manera que el término «Renacimiento» («*Renaissance*») que Ferguson utiliza con muchas salvedades acaba por justificarse en virtud de la aceptación del planteamiento tradicional humanista e ilustrado frente a las limitaciones nacionales medievales (católicas) o nacionales religiosas (luteranas). Por lo que se podría decir que aquel movimiento de ideas y teorías, de elaboración de conceptos políticos e historiográficos, de estudios filológicos, de actividad poética y literaria, que floreció en el terreno de la revolución burguesa municipal de las ciudades italianas del centro y el norte, incluso cuando el impulso precapitalista se agotaba y el movimiento de las fuerzas productivas económicas se estancaba (Sapori), y que, más aún, elaboró precisamente durante esta involución y crisis (Luzzato, Pieri, Cipolla: desde esta perspectiva las diferencias entre los estudiosos son secundarias) ideas políticas (republicanismo, maquiavelismo y razón de Estado, etc.) eficaces y vitales en las luchas sociales y políticas de los siglos posteriores; aquel movimiento que se ha mantenido como un paradigma en la república cosmopolita de los eruditos de los siglos siguientes, tanto como meta organizativa cuanto como término de contradicción y crítica (recordemos por simbólica la célebre respuesta de Rousseau a la pregunta por la importancia del Renacimiento: *«Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs»*, extrañamente ignorada incluso por estudiosos como Ferguson), pero siempre, sin embargo, como punto de partida y de confrontación; que gozó del aspecto más vital y espléndido de la historia de las artes figurativas y de la poesía, y del aspecto más consciente en la literaria y de la filosofía «humanista»; se podría decir, repito, que aquel movimiento (con su trasfondo político y además con su base económico-social) que suele llamarse «Renacimiento» puede prestar su nombre, en calidad de savia y semilla, al período en cuyo principio se sitúa y que llega hasta la Revolución Francesa.

6. Pero con tres salvedades (además de la acostumbrada limitación, sugerida por la prudencia, de que no se trata de un sistema rígido) fundamentales que no se pueden soslayar. *a*) Queda excluida la historia política propia y auténtica en sentido estricto; *b*) la verdadera continuidad, es decir, la unidad del período, viene dada sólo por la historia de las ideas, esto es, por la tradición humanista o por cierta tradición humanista; y en fin, *c*) queda excluida la historia religiosa en tanto que historia eclesiástica y en tanto que historia de la vida religiosa general. ¿Es necesario, pues, limitarnos a la historia de la civilización y excluir el hecho

religioso? Nos parece que el sentido de la añeja disputa sobre el renacimiento pagano y el renacimiento cristiano, y, desde otra perspectiva, sobre la relación entre Renacimiento y Reforma, radica más bien aquí que en los antagonismos por su precedencia en cuanto a la modernidad o en cuanto a las «revoluciones de Europa», según vemos por ejemplo en Troeltsch. Nos inclinaríamos a aceptar la primera salvedad; tenemos algunas dudas respecto de la segunda. La observación de F. Chabod sobre el hecho de que los historiadores italianos que en el último medio siglo se han ocupado del Renacimiento (entendido por Chabod en el sentido cronológicamente más limitado) se dividen en dos series distintas e incomunicadas o casi —los estudiosos de historia política (económica y social) italiana, y los de historia de la cultura, de las ideas, del arte, de las letras, de la filología, en una palabra, de la civilización— puede ser válida también en sentido general. Es válida para Ferguson, por su explícita declaración de principios, es válida para Toynbee por el carácter mismo de su obra; si entre los estudiosos no italianos hay muchas más interpretaciones globales del fenómeno Renacimiento que entre los italianos, ello se debe a la mayor repugnancia o timidez de éstos ante los tratados globales y generales (no digo ante las generalizaciones: el que esto escribe es un ejemplo de ellas), Aunque, en realidad, incluso en historiadores recientes y avezados como Gilmore el enfoque de los dos aspectos, el político y el cultural-civil, discurre de manera intrínsecamente separada. En el pasado, sólo Von Below, en su célebre trabajo, insistía en la validez de la periodización política (que para él era la tradicional de 1500 aproximadamente): pero desde un punto de vista explícito, de «historia universal», esto es, general, global, como los enfoques más arriba apuntados. En fecha reciente, en 1950, hemos tenido el ensayo de Halecki, al que debemos observaciones tan pertinentes como la que hace sobre los peligros de abusar del método genético, que «eclipsaría el Medievo y daría la impresión de que todo el curso de la historia europea no ha sido más que una serie ininterrumpida de movimientos de renacimiento», y sobre todo un consciente conato de periodizar la historia de Europa en cuanto tal, desde una perspectiva política: hace comenzar el Renacimiento (o más bien acabar la Edad Media) con los años de la última cuarta parte del siglo XIV: elección de Urbano VI, muerte de Carlos IV de Bohemia; declaración de la crisis del Imperio y de la crisis de la Iglesia: «doble crisis, con tres papas al mismo tiempo, los tres reconocidos en distintas partes de la Cristiandad, y tres rivales en pugna por la corona imperial, y que no podía desembocar sino en la desintegración completa de la unidad medieval»; los centros fueron Italia y Alemania; mientras, Inglaterra y Francia vivían un alto en la guerra de los Cien Años, alto tras el que la lucha dejaría de tener un carácter dinástico para adoptar un carácter nacional; y en la Europa oriental habría acontecimien-

tos decisivos pocos lustros después: batalla de Tannenberg (1410); proceso de Huss (1415) con el estallido de las guerras husitas: aunque los orígenes de estos acontecimientos se remontan a los años alrededor de 1375: Wyclif en Inglaterra, tratado de Krewo en Polonia (que concluye negociaciones comenzadas en 1377), unión de Kalmar en 1397 de los reinos escandinavos; y más tarde: batalla de Adrianópolis en 1371, Kosovo en 1389. Esto por lo que respecta al *terminus a quo*; por lo que afecta al *terminus ad quem*, Halecki llegaría, a diferencia de Ferguson y Toynbee, sólo a fines del siglo XVI, aunque con una oscilación mayor: 1555, 1573, 1598, 1563, para la historia eclesiástica (paces eclesiásticas de Augsburgo, de Varsovia, de Nantes; fin del concilio tridentino); abdicación de Carlos V; destrucción de la Armada Invencible; paz de Stettin en 1570, unión de Brest en 1596; guerra sueco-polaca en 1587, etc.: dos siglos que «políticamente se caracterizan por un proceso desintegrador que los diferencia del anterior período de universalismo», y que se corresponde con el cisma religioso. Si se consideran los grandes movimientos europeos: Renacimiento, Reforma y Contrarreforma, dice Halecki, la historia europea de los dos siglos que discurren entre fines del siglo XIV y fines del XVI presenta una unidad que se debe a «las corrientes culturales que crearon sus propios estilos artísticos, así como sus propios climas intelectuales». «Todo esto es demasiado importante —concluye Halecki— y duró demasiado para poderse considerar sólo una transición entre dos períodos: el Renacimiento, en el sentido más lato del término, debería reconocerse por sí mismo como un período importante de la historia europea, su período crítico.» En las antípodas de Ferguson, que sitúa en segundo plano la historia política, Halecki la pone en primer plano, aunque, por lo que toca a nuestro período, hace caso omiso de la historia económico-social, que el estudioso norteamericano pusiera en primer plano. Pero también Halecki elabora una definición negativa cuando se detiene en el aspecto político («época de crisis») que nos parece semejante a la «edad de transición» de Ferguson, y cuando quiere dar con una unidad en sentido positivo, recurre a la historia de los movimientos intelectuales y religiosos.

7. Las antiguas interpretaciones de tipo ilustrado, que atribuían abiertamente la primacía a los movimientos intelectuales, no llegaban a tales incertidumbres. Recordemos, por ejemplo, el célebre manual de Koch, tan divulgado en las escuelas y entre los diplomáticos: *Tableau des révolutions de l'Europe depuis le bouleversement de l'Empire romain en Occident jusqu'à nos jours*. Su «período VI» va de 1453 a 1648, y comienza con la revolución del siglo XV que «transformó totalmente el aspecto de los estados y condujo a un nuevo orden político» fruto de los cambios progresivos de los siglos anteriores, acarreados por los inventos (papel e imprenta, brújula y pólvora bélica) «en las ideas y concien-

cia de los pueblos de Europa», que se aprovecharon de ellos para «extender el imperio de las letras y las artes y para hacer innovaciones saludables en las costumbres, en la religión y los gobiernos. Europa soportó insensiblemente el yugo de los bárbaros, la superstición y el fanatismo que la revolución del quinto siglo le había hecho sufrir. A partir de este momento, los principales estados de Europa recuperan fuerzas y toman, poco a poco, la forma que luego conservarán». Muchos acontecimientos extraordinarios se confabulan para acelerar estos felices cambios: en primer lugar, el renacimiento de las buenas letras y de las bellas artes (a partir de Petrarca, acelerado por la caída de Constantinopla); «desde Italia, el estudio de la hermosa antigüedad pasó a los otros estados de Europa, expandiendo con rapidez su luz a todas las ciencias y conocimientos humanos que adquirieron paulatinamente un nuevo aspecto... Se llegaron a conocer los vicios del sistema feudal y se aprendió a buscar los medios de enmendarlos...», etc. Casi contemporáneo del anterior, Ancillon (nos detenemos en estos individuos menores en cuanto tipos de las ideas más difundidas) pone en estrecha relación el florecimiento del comercio y el renacimiento artístico, literario y filosófico, por mediación de los mecenas. No nos detendremos en la feliz ingenuidad de estos planteamientos; quizá sea más útil poner un ejemplo concreto. En la historia de Europa es muy conocido el «principio de equilibrio»: estos antiguos historiadores, siguiendo el esquema «renacimiento italiano = preludio de la historia europea moderna», ven nacer esta panacea de la política europea justamente en Italia: con menos pelos en la lengua el revisor del manual de Koch: «El sistema de equilibrio tuvo origen en Italia. Esta península separada por los Alpes del resto del continente se había adelantado a la cultura de los demás países; se había organizado en ella una muchedumbre de estados independientes, desiguales en fuerzas y extensión», etc.; «este sistema de equilibrio cruzó los Alpes a fines del siglo XV». Más consciente Ancillon: para él la historia económica y la intelectual están vinculadas, ya que el trabajo y la riqueza por él producida favorecen las artes, las letras y las ciencias, que a su vez promueven inventos y descubrimientos útiles para el progreso del trabajo. Procesos que, según él, no son extraños a las «revoluciones del sistema político europeo», puesto que «la cultura del intelecto, brillante signo del poder de las naciones, es fruto y medio a la vez de dicho poder». De los municipios libres surgieron, según él, los estados ricos y poderosos, que, por exceso de fuerza, se pusieron a luchar entre sí, aunque no tardaron en reconocer la necesidad de la política de equilibrio, garantía de la seguridad general. Y los políticos europeos aprendieron de los italianos, etc. Los historiadores modernos no están de acuerdo sobre este antiguo esquema: mientras que el italiano Valeri lo critica a fondo, el norteamericano Nelson y el inglés Clark lo sostienen todavía, el uno en un ensayo

concreto que parece redescubrir aquella política «ejemplar», el otro en un ensayo de carácter general. Ni siquiera Ady, que quiere ofrecer una representación conjunta en el sentido de investigar el vínculo entre vida política y vida intelectual, entra muy a fondo desde esta perspectiva en sus estudios sobre la Italia del siglo XV. Creemos poder decir que también los estudiosos marxistas, cuando se ocupan de este aspecto del problema, están básicamente de acuerdo con la mayor parte de los estudiosos del Renacimiento: sean cuales fueren las razones generales que se aducen, sean cuales fueren los objetivos de restablecer o descubrir el vínculo entre los diversos aspectos del movimiento histórico unitario, por lo que afecta al Renacimiento es común a todos los estudiosos el reconocimiento tácito o manifiesto de que se trata de un fenómeno de historia de la civilización (letras, ciencias, artes, filosofía) no relacionado directamente ni con el desarrollo socio-económico contemporáneo ni con el político (el fracaso del pese a todo sugestivo intento de Antal en el terreno de la historia del arte es la contraprueba de lo que afirmamos). Por ello vemos que, en cierto sentido, las grandes periodizaciones que hemos repasado, ejemplar en este caso la de Toynbee por ser la más amplia cronológicamente, pueden servirse del término «renacimiento» para designar toda la época de marras, sólo simbólicamente, todavía mediante el empleo del esquema que da al árbol el nombre de la simiente: que presta al movimiento intelectual que quiere volver a los griegos y latinos el nombre de esta vuelta (renacimiento, resurrección); que presta a la historia de Europa que discurre entre los tiempos del Cisma y la Revolución Francesa el nombre prestado a aquel movimiento. Queda todavía, en esta definición de períodos, el aroma de aquella preeminencia de la vida intelectual sobre la vida política, económica y social que tan profundamente experimentaban los hombres del siglo XVIII, y que en fin es asimismo lo que más complacía a Burckhardt del Renacimiento italiano: es Burckhardt por último quien parece decirnos, una vez más, de una manera clara y auténtica, como nunca antes y después, que fue un episodio de la historia en que la esfera espiritual, es decir, intelectual, tuvo fuerza suficiente para dominar y guiar la esfera política. «Deteneos, instantes, sois tan hermosos»: tal podría ser el lema de Burckhardt. Fue tal la fuerza intuitiva del historiador basilense que aun después de críticas, revisiones y múltiples discusiones no podemos liberarnos de su influjo poético, que es además intuición histórica y científica. Por lo demás, también Von Below, cuando quiso indicar la manera de encontrar la forma de representar el vínculo unitario entre los diversos aspectos, del económico y político al literario y artístico, de un período, propuso la adopción del sistema de analogías poético-oratorias y el de afinidades electivas y de tipo romántico: generales, decía, pero eficientes. No obstante, en estas cosas, si no se tiene el don poético-evocativo de un Burckhardt o un Ranke, se cae

fácilmente en retóricas... Quizás un nuevo hincapié en los políticos particulares y en su actividad, sin volver, como es obvio, a la mitificación del mecenas a lo Roscoe, podría contribuir a comprender mejor los vínculos aludidos; pero no disponemos —por mantenernos entre Roscoe y Antal— ni siquiera de una edición crítica de las cartas de Lorenzo de Médici. Lo que querríamos decir es que, mientras la forja de períodos tan amplios parece corresponder a una exigencia general de la historiografía cuando quiere afrontar el problema de una historia de Europa que sea algo más que el sistema de los estados europeos, comienza a haber tentativas de cierta validez en el campo de la historia socioeconómica y en el de la historia de las ideas, en tanto que en el de la historia política hay todavía incertidumbres; una incertidumbre que aumenta cuando las tentativas son de carácter general y se quieren poner en relación integral los diversos aspectos.

8. Esta incertidumbre, creemos, procede del hecho de que el «Renacimiento» es, como la «Edad Media», un invento historiográfico (de donde las muchas discusiones sobre las relaciones entre ambas mónadas historiográficas que o son incomunicables o se destruyen alternativamente) que corresponde más a una intuición que a una investigación científica; y como tal, válido e ineliminable. Pero mientras que el concepto de «Edad Media», surgido de una polémica intelectual como determinación cronológica general, como período permite fácilmente en su seno las distinciones y concreciones específicas que son el pan y la sal del estudioso de historia, el de «Renacimiento», surgido como formulación de la conciencia crítica y polémica de ciertos intelectuales, los humanistas, es decir, de una acción o ideal de acción: acción cultural, pero no por ello menos acción, se ha venido presentando gradualmente como movimiento cultural; así, lo que debía ser un comienzo se ha convertido en todo un período. Esto lo han intuido, con mayor o menor claridad, los historiadores que tienden a limitar el período a un breve tracto temporal. Cito entre otros muchos el libro de Gilmore (1952), no sólo por su típica delimitación cronológica (1453-1517), sino también por el título elegido por el autor, *El mundo del Humanismo*, mientras que Langer, director de la colección en que apareció el trabajo de Gilmore, habla de «Renacimiento» o cuando menos de «Renacimiento italiano». No sólo consideramos muy justo el significado general del primer título, así como la concepción general que implica (importancia del movimiento intelectual en la formación de la civilización europea), sino que además consideramos, aunque el autor no se ocupa explícitamente del asunto, que esta formulación ha de tenerse en cuenta de modo particular y que ha de desarrollarse para liberarnos, en la investigación histórica, de las dos mónadas incomunicables pero siempre pegada la una a la otra, y del invento del Renacimiento como época general engendrada a remolque

de Burckhardt. Los que quisieron, casi podría decirse que programáticamente, la resurrección de las artes, de las ciencias, de las letras, es decir, su renovación mediante el retorno a los orígenes grecolatinos, fueron los humanistas. El hombre del Renacimiento no ha existido jamás en la historia. Los humanistas y los artistas, los filósofos y los poetas, los teóricos de la política y los eruditos que programáticamente o no, conscientemente o no quisieron hacer renacer, antigüedad mediante, la cultura europea (Weisinger; De Simone) sí existieron: son una realidad histórica. Pero hay algo más: ellos dieron comienzo a una continuidad histórica que recorre todo el período tal como lo determinara Hay o Toynbee y que no ha terminado ni siquiera en nuestros días: si todavía hoy encontramos a quienes polemizan con ellos para decir que sus actividades no tuvieron el sentido que ellos le dieron, ello quiere decir que aquellos humanistas siguen estando presentes. No nos detendremos a discutir si tenían razón los humanistas que se remitían a Petrarca en vez de remitirse a Dante (Renaudet; Renucci): lo que importa es constatar que de Petrarca a la época de Erasmo hay una continuidad, una tradición de intereses, de preocupaciones filológicas, literarias, filosóficas (o críticas de la filosofía de las escuelas): amplia y varia, no limitada, rica en contradicciones, pero con todo presente. Las investigaciones sobre la historia de la biblioteca de Petrarca y de sus códices y escritos (Billanovich) lo demuestran. Y a pesar de las escasas simpatías recíprocas entre los humanistas italianos en general y Erasmo, no parece se pueda decir que Erasmo abriese una grieta en esta continuidad, sino más bien un recodo. De país en país, de generación en generación, los humanistas están en común contacto, intelectual siempre, gracias a sus escritos (Luchsinger), a menudo personal; ni siquiera la Reforma protestante, que escinde la unidad eclesiástica cristiana en que los humanistas habían nacido, rompe del todo la unidad humanista, unidad espontánea y por tanto susceptible de diversos movimientos; y no me refiero sólo a la carta de Melanchton sobre la relación entre renovación de las artes y las letras y renovación cristiana, ya que se podría replicar que eran ilusiones y que se estaba todavía al principio de la que luego resultó ser una revolución profunda, y porque Melanchton es el «manso y tímido Melanchton». Me refiero, sobre todo, a la continuidad de la tradición humanista que se puede simbolizar de óptima manera con el nombre de Erasmo: no es sólo la fortuna literaria del humanista holandés (Flitner), es sobre todo el que un grupo importante de hombres de intelecto agudo se negara a abandonar la herencia antigua y renacentista, que antes bien la custodiara mediante el estudio y la actividad cultural y con ediciones y preparación de textos, de generación en generación, durante las contiendas políticas y religiosas del período de la Reforma y la Contrarreforma, las guerras de religión, la revolución de Cromwell, la época que se ha llamado «con-

fesional» (Kaegi); son generaciones de humanistas suizos, más aún, basilenses, y luego de humanistas holandeses, hasta llegar al prófugo ginebrino Leclerc. Pido perdón por tantos detalles, pero no es que quiera aleccionar, sino sólo poner ejemplos. Es una tradición que continúa incluso en la última fase del período que tratamos de definir, la fase llamada de la Ilustración. Lo que hemos simbolizado con Erasmo nos parece válido en general. Véase, por ejemplo, la evolución de la crítica histórica; también aquí se va del siglo XV al XVIII; y los frutos duran más que estos siglos. Véase la evolución del ideal «republicano» (Z. Fink) o de la teoría política (Mesnard). ¡No estaban del todo alejadas de la realidad histórica las consideraciones y valoraciones de los historiadores dieciochescos! Véase, a modo de contraprueba, la evolución de un estudioso del humanismo y el Renacimiento, Garin, que, a partir del estudio de los grandes ilustrados ingleses de los siglos XVII y XVIII se sintió inducido a «mirar de cerca el movimiento del pensamiento italiano del siglo XV, cuya presencia se advierte por doquiera profunda en la meditación europea de los siglos siguientes», línea sobre la que ha llegado a identificar en el interés por las discusiones humanistas «sobre el valor de la vida *práctica* y la función en ella del hombre de estudio», es decir, en la humanística «exigencia de razonar la vida política, de determinar los objetivos y el significado» (*cf.* además Baron), el elemento que permite concretar y precisar la novedad y *mundanidad* del humanismo, aprehender el vínculo profundo que une la nueva «filología» con la nueva ciencia. Relacionados con esta continuidad humanista están también los movimientos llamados marginales de la historia intelectual europea, como el antitrinitarismo y el socinismo: la continuidad de la tradición de tolerancia religiosa es paralela a la erasmiana. Nos parece, en conclusión, que lo que Toynbee llamara «edad itálica», identificada en sus límites cronológicos por Hay y, de manera más limitada, también por Ferguson, mientras que por otro lado corresponde a la línea evolutiva señalada por los estudiosos preocupados por analizar el fin del feudalismo y la afirmación y consolidación del capitalismo, y a la propuesta de Halecki; nos parece que dicha edad podría definirse mejor, ampliando la definición de Gilmore, como edad humanista: en literatura, de Petrarca a Goethe; en historia de la Iglesia, del Cisma a las secularizaciones; en historia económico-social, de los municipios autónomos y del mercantilismo precapitalista a la Revolución Industrial; en historia política del emperador Carlos IV a la Revolución Francesa: con todas las posibles variaciones y contradicciones internas, antecedentes y supervivencias, pero período único a la postre y que puede definirse con el nombre del movimiento intelectual que continúa a través de él con diversas ramificaciones; nombre nacido en las bibliotecas y en las universidades (Campana, Kristeller), pero paulatinamente lleno de diversos y amplios significados, a menudo muy alejados de los ori-

ginales, a menudo arbitrarios, pero siempre, salvados los juegos de palabras, vinculados con aquella vicisitud europea. Es una definición unilateral que sobre todo tiene en cuenta el elemento de la historia intelectual, y aun ésta bajo un perfil particular, obstaculizado, a menudo negado como en la *Querelle* y en fin por Rousseau, pero a nuestro juicio siempre presente, ya como elemento de afirmación, ya como elemento de negación, ya como término comparativo: digamos desde Cola de Rienzo a cuando Saint-Just invocaba a Bruto y Escipión, a Licurgo y Solón, y cuando los jacobinos italianos apelaban a Maquiavelo (y no sólo al Maquiavelo del brío patriótico, sino también al de la idea del renacimiento de los pueblos mediante el retorno a los orígenes). Por lo demás, «regeneración» es un término corriente de este tracto final, y a veces se encuentra también la expresión «renacimiento *(renaissance)* del Imperio romano» (en uno de los fantásticos proyectos de unidad italiana bajo Napoleón). Y es también evidente que, al final del periodo, lo que al comienzo fue una idea, se había convertido en una fantasía. Pero esta interpretación tiene el valor de basarse en una continuidad acertada y de ser de carácter europeo general, de poder ofrecer siempre una referencia. Es una definición formal, aunque en lo que afecta a problemas de carácter general no parece que las demás definiciones (de la que parte de una base económica a las otras) sean menos formales, si bien ésta es ampliamente global, como ampliamente global es la crítica histórica y desde otro punto de vista la literatura misma: los anabaptistas, no todos por supuesto, y no todos los días, leían o se hacían leer la *Utopía* de Tomás Moro, y, por otra parte, sería imposible negar el nombre de humanista a Tomás Münzer; a fin de cuentas, a la escuela del humanismo jesuita asistió Robespierre. Además, desde este punto de vista es evidente el vínculo con la historia eclesiástico-religiosa.

9. Esta edad o amplio período puede definirse, pues, tanto en sus comienzos como en su conclusión; y se puede asimismo periodizar interiormente: del período «renacentista» al de la «Reforma», de éste al de la reacción contra la Reforma o «Contrarreforma», de éste al de las luchas confesionales o época confesional (no se trata de dar de lado los elementos socio-económicos y políticos, de lucha por la hegemonia, sino de recordar que, paulatinamente, las formas conscientes de aquellas luchas adquirían formulaciones dominantemente religiosas, teológicas, o ideales, lo que no carecía de importancia en el desarrollo de las luchas mismas), de éste al de la Ilustración, de las reformas ilustradas. Todas son formulaciones propias de la historia intelectual, pero que afectan a movimientos protagonizados por hombres en relación mutua en el tiempo y el espacio, grupo por grupo, partido por partido, y por tanto comparables entre sí y posibles objetos de consideración histórica, objetivamente identificables en sus líneas

generales y en sus diferencias concretas; y las periodizaciones que nos ayudan a identificarlas no se refieren por necesidad a concepciones generales de la historia o de la vida política o religiosa, como solía ocurrir en la polémica entre renacentistas y medievalistas: son instrumentos de investigación científica. Incluso antítesis como la planteada entre «Reforma» y «Renacimiento» pierden en esta periodización el *virus*, nefasto para el historiador, de la polémica confesional o nacional (moderna la Reforma protestante, alemana o francesa o inglesa, no así el Renacimiento indiferente o católico, italiano, etc.). Así puede verse, desde el punto de vista «renacentista», que ha vuelto a confirmarse (Chabod, Schulte-Nordholt, Baeyens, Garin, Weise) la validez y el carácter científicamente convincente del planteamiento burckhardtiano, una continuidad que dura hasta el período de la Revolución Francesa, y si se quiere hasta la época napoleónica. Recordemos que también aquí son muchos los problemas: cuánto ha llovido desde que el barroco se consideraba poco menos que un *pudendum* de la historia del arte en la *Storia dell'età barocca in Italia* de Croce (y habría que analizar también la definición del Renacimiento no sólo en relación con la Edad Media, límite explícito, sino además en relación con el siglo XVII barroco, límite presente aunque mucho menos manifiestamente señalado). La diferencia de la evolución histórica en los diversos países se hace sentir fuertemente por el hecho mismo de la consolidación de las naciones: podrá hablarse de una época de la Reforma protestante para el período del gran impulso inicial de este movimiento, impulso que muere hacia mediados del siglo XVI; para los países católicos se podrá hablar de período de la Contrarreforma y de las guerras de religión, mientras que para Alemania se hablará del período de la ortodoxia luterana, tan parecida a la católica, incluso en el aristotelismo escolástico, y se seguirá la construcción de la *res publica* eclesiástica en Inglaterra (y cuanto Renacimiento y Humanismo haya en el *Counter-Renaissance* [Haydn] de los isabelinos y en sus contemporáneos Bruno y Campanella), y se rastreará el republicanismo renacentista de Milton en el período de la «guerra civil»; se hablará de guerras de religión y todavía de guerras de hegemonía europea durante la guerra de los Treinta Años; se volverá a las guerras de equilibrio y, mientras tanto, se verá que a las contiendas confesionales y a los grandes sistemas les sucede el movimiento ilustrado; se verá la «revolución de los precios», los flujos y reflujos del capitalismo y el feudalismo como estructuras fundamentales de la sociedad; la formación de Prusia y el derrocamiento de las alianzas; la afirmación del deísmo, el movimiento masónico y el jacobinismo europeo; las luchas en el seno de las grandes confesiones (jansenismo, quietismo; entre los protestantes, el pietismo), mientras los cambios de política de los príncipes revelan el agotamiento de los viejos motivos; la lucha de los *dissenters* y el predominio del «socinismo»; la evo-

lución del presbiterianismo y el puritanismo de ultramar; la decadencia de la hegemonía española, el surgimiento de la francesa e inglesa, etc. Hemos subrayado el aparente desorden para que no se nos tome por pedantes y excesivamente sistemáticos, y nos hemos servido sobre todo de distinciones sacadas de la historia de los movimientos intelectuales y religiosos, sin pretender agotarlos (por ejemplo, el surgimiento y definición de la nueva ciencia de la economía política), con objeto de destacar la utilidad de una periodización de este tipo en eventuales tentativas de historia europea, sin ánimo de unicidad ni exclusividad, y con objeto también de recordar que no sería científico buscar siempre la contemporaneidad de los diversos aspectos de la historia. O bien que se pueden utilizar determinaciones más amplias, siempre con las acostumbradas advertencias: Renacimiento y Reforma; época confesional; época de las luces y de las reformas. Pero volviendo a la periodización de movimientos intelectuales constatables y definibles por su continuidad a través de los grupos humanos, y no ciertamente por generación espontánea y partenogénesis, no nos parece que haya que preocuparse demasiado por la falta de contemporaneidad de los movimientos en los diversos países (anticipación italiana en el Renacimiento, Renacimiento alemán, pero sobre todo francés e inglés, que florecen mientras el italiano se sofoca, etc.): eliminada la competencia de los eruditos por la prioridad en la llamada «modernidad», nos parece que estos problemas no tendrían sentido, como no nos parecerán de mucho sentido (cuando se elimine la cuestión medieval-moderno) las disputas sobre el hecho de que el movimiento humanista y renacentista no constituya una auténtica cesura en la continuidad de la historia nacional, o de las instituciones, o de la estructura socio-económica.

Sumario